

**ÁNGELES J. PERONA Y MARIANO RODRÍGUEZ  
GONZÁLEZ (COORDS.):**

***NORMATIVIDAD Y PRAXIS: EL INTERÉS DEL  
CONOCIMIENTO***

**(ENCUENTRO INTERNACIONAL, 1 Y 2 DE DICIEMBRE  
DE 2009)**

## **ENCUENTRO INTERNACIONAL NORMATIVIDAD Y PRAXIS: EL INTERÉS DEL CONOCIMIENTO**

Los trabajos que se reúnen aquí se presentaron el 1 y 2 de diciembre de 2009, en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, con motivo del encuentro de todos los miembros del equipo de investigación pertenecientes al proyecto de investigación **Metaescepticismo y el presente de la epistemología: potwittgensteinianos y neopopperianos** (HUM2007-60464/FISO).

En realidad este encuentro es el último de una serie, pues a esa fecha llevábamos prácticamente dos años de reuniones regulares de trabajo. En cada una de ellas se había seguido siempre el mismo procedimiento, el cual consiste en discutir un texto previamente elaborado por un miembro del equipo, o por alguna persona ajena a él (ya sea del ámbito filosófico nacional o del internacional), pero cuya investigación consideramos afín a la nuestra o complementaria. En este último caso, cuando el texto procede de alguien ajeno al equipo de investigación, esa persona acude invitada a debatir con nosotros.

Todas esas reuniones han sido a puerta cerrada, sin embargo la última (cuyos textos recogemos aquí) hemos querido hacerla abierta. La razón de ello es que hemos pensado que era una buena ocasión para hacer partícipes de nuestro trabajo a toda la comunidad universitaria, a toda persona que quisiera asistir a nuestro encuentro como comunicante o como asistente. El acierto de esta decisión se ha podido comprobar una vez finalizado el encuentro y visto el interés

despertado tanto por el nivel de asistencia como por el de participación en los debates.

Desde el punto de vista del contenido, el tema del encuentro es una especificación del tema del proyecto de investigación. En efecto, durante el primer año del mismo nos hemos ocupado del problema del metaescepticismo, es decir, del escepticismo que afecta al propio quehacer de la filosofía cuando en su seno se acepta la disolución de un punto de vista externo, que opera como fuente privilegiada de toda normatividad. Ello ha ido acompañado de una fragmentación y pluralización de la normatividad, cuyo significado se ha hecho dependiente de los contextos, o de los juegos de lenguaje (por decirlo a la manera de Wittgenstein y sus seguidores). El pluralismo de la normatividad (y de la racionalidad) resultante ha tenido varios efectos filosóficos, intelectuales y sociales: desde considerar que la ciencia (incluso las físico-naturales) no es más que un género cultural entre otros, hasta entenderla como supeditada a elementos políticos, sociales y culturales; desde presentar como imposible la elección racional entre teorías mejores o peores, hasta, más en general, dejar en el vacío la elección racional entre formas de vida mejores y peores, o el habérselas con conflictos entre formas de vida o prácticas culturales.

Semejante apertura del problema no es de extrañar, porque se trata de una cuestión medular que afecta no sólo al plano de la racionalidad teórica, sino también al de la racionalidad práctica; una distinción de planos ésta última que a nuestro juicio sólo tiene sentido analítico y expositivo. Tan en serio nos tomamos la continuidad entre el interés teórico de la racionalidad y el práctico, que trabajamos con la hipótesis de que la necesidad de reinstaurar filosóficamente alguna noción de normatividad sólo es posible y defendible a través de argumentos tanto epistémicos como prácticos.

Los textos presentados al Encuentro y aquí recogidos constituyen diversos acercamientos filosóficos y diversos intentos de

argumentar la hipótesis mencionada. La estructura elegida, de conferencia y réplica, es un buen medio para “mirar con cuidado” la cuestión, es decir, para hacerse cargo de las dificultades y complejidad de la tarea. A este mismo motivo responde la inclusión del resto de los trabajos.

## Índice:

### I. Conferencias:

1. Julián Pacho (Universidad del País Vasco): "Que la ciencia es y no es un género natural"...p. 8.  
 Réplica de Óscar L. González-Castán (UCM): "Rorty, entre Escepticismo y No-Naturalidad"...p. 35.
  
2. Ambrosio Velasco (Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México): "La dimensión normativa de una filosofía política de la ciencia en contextos multiculturalistas"...p. 46.  
 Réplica de Pedro Chacón (UCM): "Normatividad, Racionalidad científica y Democracia"...p. 76.
  
3. José María Ariso (Universidad de Kassel, Alemania): "El carácter contingente de nuestra concordancia en juicios"...p. 85.  
 Réplica de Stella Villarmea (Universidad de Alcalá): "Vivir como si fuera posible recuperar la certeza perdida"...p. 111.
  
4. Witold Jacorzynski (CIESAS Golfo, México): "Los juegos y el superjuego: reflexiones sobre normatividad y praxis en la filosofía del conocimiento"...p. 121.

Réplica de Ángeles J. Perona (UCM): "Las fuentes de la normatividad y la crítica sin 'superjuego del lenguaje'"...p. 154.

5. Carlos Pereda (Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México): "Sobre el posible continuo personal-social de la memoria"...p. 164.

Réplica de Mariano Rodríguez González (UCM): "Del recuerdo y el perdón"...p. 179.

## II. Ponencias:

1. Juan Antonio Valor (UCM): "Pragmático relativismo objetivo"...p. 184.
2. Manuel Pérez Otero (Universidad de Barcelona): "Normatividad epistémico en el seno de la epistemología naturalizada"...p. 198.
3. Carlos Madrid (IES Lázaro Cárdenas/UCM): "Reglas e intereses del conocimiento: filosofía *versus* sociología de la ciencia"...p. 208.
4. Enrique Forniés (Universidad de Alcalá): "Proposiciones protocolares y reglas gramaticales. Un problema más de la inducción"...p. 217.
5. David Pérez Chico (Universidad de Zaragoza): "Certeza, incorregibilidad y normatividad epistémica en *Sobre la certeza*"...p. 228.
6. Isabel Gomero (UCM): "Reflexiones en torno a *El miedo al conocimiento* de Paul Boghossian"...p. 243.

## **I- CONFERENCIAS**

## QUE LA CIENCIA ES Y NO ES UN GÉNERO NATURAL<sup>1</sup>

©Julián Pacho G.

(Universidad del País Vasco)

[pacho@ehu.es](mailto:pacho@ehu.es)

Un conocido texto de R. Rorty de 1987, publicado en España en el volumen *Objetividad, Relativismo y Verdad* (Paidós 1996, 71-92) lleva por título esta pregunta: "¿Es la ciencia un género natural?"<sup>2</sup>. El título es voluntariamente equívoco. Pues es evidente que la ciencia no es un género *natural*, como lo son las orquídeas o el cinabrio. Si es un género, es, desde el punto de vista ontológico, un género *artificial*. Pero el sentido de la pregunta no va dirigido hacia el estatuto *ontológico* de la ciencia, sino a su estatuto *epistemológico*. ¿Es la ciencia un género natural en contexto epistemológico?

Lo que esta pregunta pretende indagar es si la ciencia tiene propiedades epistémicas definitorias que permitan diferenciarla con claridad de otros objetos culturales destacados que habitan el mundo simbólico tales como la religión, la filosofía o el arte. Es decir, la pregunta pertenece al viejo y noble problema académico de la "demarcación" entre ciencia y no ciencia; viejo desde al menos el *Teeteto* de Platón y los *Analytica posteriora* de Aristóteles, y ennoblecido todavía por la filosofía del S. XX en ámbitos tan dispares como el Círculo de Viena, la fenomenología y la hermenéutica o, más recientemente, por los estudios de CTS.

---

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido realizado dentro de los Proyectos *Metaescepticismo y el presente de la epistemología* (HUM2007-60464) y *Metafilosofía: La noción de imagen natural del mundo en contextos metafilosóficos contemporáneos* (EHU07/35).

<sup>2</sup> Primero en: *The Rethoric of Human Sciences*, ed. J. S. Nelson et al., Madison, Univ. Of Wisconsin Press 1987, 38-52.



Rorty responde a esa pregunta diciendo que no. Yo argumentaré a favor de esta tesis: La ciencia sí es un género con rasgos epistemológicos suficientes para distinguirla de otros géneros simbólicos (contra Rorty). Pero sostendré también que estos rasgos justifican afirmar que la ciencia es, desde el punto de vista epistémico, un género no natural o poco natural. Sostendré, en suma, que la ciencia tiene rasgos definitorios propios dentro del mundo simbólico, pero que uno de estos rasgos es, precisamente, no seguir las pautas epistémicas naturales; en este sentido la ciencia sería epistémicamente poco natural.<sup>3</sup>

### **Antecedentes.**

La percepción filosófica dominante durante buena parte del Siglo XX respecto de la ciencia como elemento de la cultura puede resumirse en estas dos tesis, que consideraré en adelante como tesis clásicas:

- i *La ciencia es (a) una forma específica de pensar, distinta de otras tradicionalmente muy relevantes, que (b) ha venido a ser una forma general de pensar, característica de la época moderna y contemporánea;*
- ii *Sea verdadera o no la subtesis (b), sería deseable que viniera a serlo.*

La primera es una tesis descriptiva; la segunda es normativa.

Ciertamente, en amplios círculos filosóficos de la primera mitad del siglo XX, y especialmente en aquellos que expresaban reservas más o menos abiertas frente a la posición sociocultural que ocupaba la ciencia (Weber, Husserl, Heidegger, Cassirer), se generalizó la idea de que la ciencia moderna se había "transformado en una forma general de pensar"<sup>4</sup>. Se ha visto una confirmación más o menos

<sup>3</sup> Una aclaración terminológica: utilizo *epistémico* y derivados para referirme a hechos psicocognitivos como percibir, pensar, interesarse por etc.; y reservo *epistemológico* para referirme a discusiones o teorías sobre hechos epistémicos.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen, 1962, p. 50.

directa de esta idea en el diagnóstico de la ciencia contemporánea realizado por Solla Price (1963), según el cual la ciencia actual dejaría de ser una actividad de círculos restringidos y subsidiarios de otras instancias políticas, económicas y mediáticas (*Big-Science*).

En otros círculos, especialmente significativos de la filosofía de la ciencia del S. XX (positivismo lógico del Círculo de Viena y afines), se generalizó la idea, heredera de un cierto despotismo ilustrado típico tanto de la Ilustración del XVIII como del positivismo del S. XIX, de que la forma de pensar de la ciencia *debería* ser la forma general de pensar.

Las posiciones evocadas son, por supuesto, muy genéricas. Cada una de ellas admite muchas variantes y merece múltiples precisiones. Cabe además diferenciar otras dos posiciones, una compatibilista y otra disidente. Dentro de la posición *compatibilista* se sostiene que la ciencia alberga características suficientemente específicas como para diferenciarla del sentido común, pero se subraya o bien que la frontera es borrosa (Sellars 1971), o bien que las diferencias no son relevantes y pueden explicarse fácilmente recurriendo a la teoría de los distintos puntos de vista y distintos intereses (Ryle, 1929 y 1954; Strawson, 1985). Dado que esta posición no corrige directamente las tesis clásicas relativas al problema de la demarcación, no me referiré a ella de forma expresa. La posición *disidente*, defendida con énfasis por R. Rorty, concierne a las dos tesis clásicas, tanto a la descriptiva como a la normativa: la ciencia no es una forma específica de pensar y, además, no debería serlo.

Conviene recordar que la tesis descriptiva (i) contiene (a) una subtesis epistemológica: la ciencia tiene singularidad epistémica; y (b) una subtesis sociocultural: la ciencia ha venido a ser la forma de pensar dominante en el mundo moderno y contemporáneo.

Respecto de las tesis clásicas sostengo que la tesis descriptiva (i) es aceptable en la subtesis epistémica (a), pero errónea en la subtesis sociocultural (b). La tesis normativa (ii) tendrá tantas más dificultades de aplicación cuanto menos natural sea la ciencia desde el punto de vista epistémico.

### **1. La no-naturalidad de la ciencia según Rorty o el igualitarismo epistemológico**

La posición más influyente en filosofía de la ciencia, defendida por filósofos como Carnap y Quine, habría consistido, según Rorty (1996, 72) en sostener que "la distinción entre ciencia y no ciencia corta de algún modo la cultura en una articulación filosóficamente relevante". Rorty lo niega. Adopta una posición que, considerando injustificada una cesura relevante entre ciencia y no ciencia, implica un cierto igualitarismo epistemológico<sup>5</sup> entre los dominios clásicos del mundo simbólico: ciencia, filosofía, religión, arte.

Rorty asume que la posición que se adopte respecto del estatuto epistemológico de la ciencia no es neutral para la comprensión de la función sociocultural de la ciencia. De ahí que su crítica a la idea normativa de la forma 'científica' de pensar, que habría defendido de manera ejemplar filosofía de la ciencia como la de Carnap y Quine, se hace negando que la ciencia sea un *género natural*, es decir, negando que tenga rasgos específicos frente a otros géneros de la cultura como la filosofía, el arte o la religión. Rorty (1996, 71) sostiene que la ciencia no es un género natural (no por ser artificial, sino por no tener rasgos específicos de género, como tienen el agua o el tigre) y que, por tanto, no constituye "un ámbito [específico] de la cultura". Y no es así *porque* no exhibe propiedades epistémicas suficientes para ello. Esto es no exhibe:

- ni "un método especial" de conocimiento
- ni "una relación especial con la realidad".

<sup>5</sup> Sobre las raíces históricas y conceptuales des este igualitarismo, más conocido como "pluralismo epistemológico", véase Pacho 2009.

A esta tesis, sobre la que volveré enseguida, subyace una teoría de la cultura y sus "centros de gravedad". Es una teoría de fuerte sesgo normativo, como cabe esperar de un pragmatista. Esta teoría subyacente es descrita así en el Prólogo a *Eine Kultur ohne Zentrum* (Rorty 1993):

En los cuatro ensayos que se reproducen aquí se aducen razones para la concepción según la cual no hay ningún centro fijo en una cultura que, como corresponde a una sociedad democrática, esté altamente desarrollada. Entre los candidatos típicos para el puesto de centro de la cultura cuentan religión, ciencia, filosofía y arte. Si se me obligara a escoger entre estas cuatro alternativas me decidiría por el arte — aunque sólo porque la noción de 'arte' es la más vaga entre esas cuatro y, por lo tanto, la que menos constriñe. Sería sin embargo mejor no tener que decidir en absoluto. La mejor forma de cultura sería una cuyo centro de gravedad cambiara permanentemente, según qué persona o grupo de personas haya aportado últimamente algo sugestivo, original y útil. Ésta sería una cultura en la que no merecería en absoluto la pena mantener una discusión acerca de si una determinada aportación innovadora ha de valer como 'arte' o como 'filosofía' (p. 5) .

Pese a tal declaración de principios, Rorty concede a los rasgos epistémicos, como queda dicho, gran peso en su argumentación a favor de la no-naturalidad de la ciencia. Pues sostiene que si hubiera alguna vía para aislar dentro de la cultura objetos o géneros con identidad propia, ésa sería sin duda descubrir en ellos rasgos epistémicos diferenciados. (Trivialmente, negar que la ciencia sea un género natural equivale a neutralizar la singularidad epistémica de la ciencia.)

Aunque lo que motiva a Rorty es sin duda la tesis pragmático-normativa, que defiende al final del artículo (y que queda subrayada en las líneas aducidas anteriormente), no utiliza argumentos pragmático-normativos par defender que la ciencia carezca de especificidad epistémica. Rorty no confunde los deseos normativos con la realidad. Sur argumentación es: la ciencia no es un género natural porque no tiene rasgos epistémicos diferenciados, pues ni su método ni su relación con la verdad tienen nada de especial o

particular. Pero esto es la conclusión de una compleja argumentación que gira en torno a la noción de verdad.<sup>6</sup> Para ello Rorty se sirve de dos tesis complementarias, formuladas con ayuda de la teoría (o mejor, falta de teoría) de la verdad de Davidson (y, de forma menos expresa, también de Dewey y N. Goodman).

La primera tesis, un lugar común del pragmatismo, defiende la *sustitución de la verdad por la justificación*. Davidson sostiene — recuerda Rorty— que la verdad no puede ni debe ser definida: "Verdadero" no puede ser sustituido por "justificado-a-mi-entender", pues esta sustitución destruye la noción intuitiva de verdad. Pero eso no implicaría que "verdadero" deba ser sustituido por "justificado-según-el-aspecto-del-mundo", porque esto sería de hecho imposible —argumento de la circularidad o recursividad lingüístico-conceptual de la experiencia—.

De esta tesis infiere Rorty que, si *no* admitimos el maximalismo de Davidson sobre el valor absoluto de la noción intuitiva de verdad, no hay problema en admitir que verdadero significa justificado en un contexto concreto.

La segunda tesis explicita un presupuesto básico de la anterior: *Verdadero no designa una relación entre discurso y mundo*: el mundo no vuelve verdaderas (no verifica) las creencias.

La versión rortyana de esta tesis subraya que Davidson habría subvertido el dualismo "esquema-contenido", dualismo que habría dado "por supuesto" el empirismo lógico (p. 204). La subversión se basa en negar que haya "un *tertium quid* relativo a la verdad al margen de los significados de las palabras y de la forma de ser del mundo" (p. 188). Un candidato a *tertium quid* de este tipo sería el

---

<sup>6</sup> No está de más observar aquí que esta argumentación exhibe rasgos epistémicos que tienen poco que ver con los que exhiben otros objetos simbólicos como el arte o la religión.

esquema conceptual (i.e., "una forma de contemplar las cosas, una perspectiva", etc.). No habría *tertia* de este tipo porque cosas como un esquema conceptual "no están relacionados causalmente con las cosas que organizan" (p. 189). (Esta tesis, de abolengo kantiano, sugiere que el esquema conceptual sea una instancia constitutivo-regulativa de sus objetos, absolutamente autarca frente al mundo.) Por tanto, si no hay tales *tertia* o instancias de arbitraje, no hay lugar lógicamente consistente para posiciones como el escepticismo o el realismo, ni, en consecuencia, para la disputa entre ellos. Davidson tendría así una posición minimalista sobre la verdad, no una teoría de la verdad, según la cual la verdad ni puede ser definida (ya que no se puede diferenciar entre el esquema y su contenido) ni es necesario definirla para salvar la idea intuitiva de que la verdad es adecuación con el mundo, ya que esta adecuación no se puede medir calculando la diferencia entre el esquema y (la verdad d)el contenido: Cuando Davidson afirma que "*la verdad de una expresión depende sólo de dos cosas, lo que significan las palabras y la forma de ordenación del mundo*" sólo cabe al respecto, dice Rorty, explicar "*cómo llegamos a encontrar estas dos cosas*" y señalar "*que estas dos indagaciones no pueden realizarse de forma independiente*" (p. 188). Es decir, no hay una diferencia sustantiva entre explicar qué significan las palabras y explicar de qué *forma* ordenamos el mundo, i.e., qué visión tenemos del mundo, que es en lo que consiste el marco conceptual.

Antes que Rorty, Goodman (1985, 262-263) lo había dicho de forma menos distinta, pero más clara: "Pese a la doctrina dominante, la verdad en sí misma importa muy poco en la ciencia. [...] No podemos escoger entre [hipótesis alternativas en ciencia] en función de la verdad, pues no tenemos acceso directo a su verdad".

Este es el argumento por el que la discusión entre relativismo y realismo sería un típico falso problema. Pues no lo sería si la ciencia representara una forma de cultura con una relación especial con la

verdad y/o con el mundo. Una forma típica de relación especial sería que sus enunciados fueran verdaderos a causa del mundo (teoría causal de la referencia), para lo que habría instrumentalizado instancias metodológicas que, como pretenden el verificacionismo o el falsacionismo, establecieran un nexo racionalmente controlable entre las teorías y sus objetos. Es decir, el igualitarismo epistemológico nos liberaría del engorroso debate entre relativismo y realismo y, por añadidura, eximiría de adoptar la para Rorty (200b) "estúpida" posición del relativismo exacerbado.

## **2. Primera respuesta: El argumento de Rorty es autoinmune o vacío de contenido**

No sería acertado criticar *directamente* los argumentos de Rorty o a sustituir la crítica por una defensa de tesis como la teoría causal de la referencia o alguna forma de verificacionismo o de falsacionismo. No sería acertado porque la interpretación que Rorty hace de la teoría de Davidson sobre la no-definibilidad de la verdad o la equivalente tesis de Goodman según la cual no tenemos acceso directo a la verdad, no pueden ser rebatidas. O bien equivale esa interpretación a la tesis kantiana según la cual el supuesto en-sí de cualquier objeto de estudio, descriptible con ideas eternas y absolutamente verdaderas, es decir, no condicionadas por ninguna hipótesis justificativa, es inaccesible a la mente huma<sup>7</sup>, en cuyo caso nada sensato cabría decir en contra, o bien implica simplemente que cualquier intento por refutar cualquier teoría es inoperante porque no

---

<sup>7</sup> Esta es la posición de Rorty cuando en el Prólogo a *Verdad y Progreso* (Rorty 2000a, 12-14) sostiene que hay muchas versiones del mundo, pero que ninguna se acerca más que otra al "mundo en sí" y justifica esta afirmación con la apostilla: "No tenemos ni idea de qué signifique la expresión "el mundo en sí" (p. 12)., El argumento de Rorty es equivalente a cualquier crítica al esencialismo, de Kant a Popper, aunque aderezada con ribetes pragmático-postmodernos: la noción de verdad es de hecho siempre sustituible por la "justificación", y la justificación es un hecho histórico, contingente, no diferenciable de la formulación de argumentos en un texto dado y de su admisión por parte del "auditorio", o, lo que es lo mismo: "no hay justificación [y por ende tampoco verdad] *sans phrase*" (p. 14).

es posible distinguir entre teorías en función de la verdad, en cuyo caso tampoco merecería la pena discutir la tesis de Rorty —salvo que se adujeran criterios no epistémicos (p. ej., pragmáticos, cosa que Rorty no hace) que permitieran discriminar entre teorías. Otra forma de mostrar la imposibilidad de refutar esta posición sería preguntar retóricamente: ¿la tesis según la cual "verdadero no designa una relación entre discurso y mundo" (así como su derivada: "la ciencia — y, *a fortiori*, cualquier otro tipo de discurso— no tiene una relación especial con la verdad") describe o no hechos, describe o no estados relacionales de cosas? Si describe hechos o estados relacionales de cosas, ¿en qué sentido podría no ser verdadera o falsa? Y, si fuera verdadera, ¿cómo podría ser verdadera sin serlo en algún sentido consistente con lo que intuitivamente entendemos bajo nociones como *realismo* o *escepticismo*?

Una forma menos distinta pero más clara de aludir a la forzada autoinmunización de la tesis de Rorty sería esta: si excluimos del espectro semántico (utilizable para la comprensión del significado de enunciados nociones como la de verdad o error, ¿qué significarían enunciados) como "verdadero no designa una relación entre discurso y mundo" y "la ciencia no tiene una relación especial con la verdad"? ¿Cómo serían inteligibles estos enunciados si eliminamos para su comprensión cualquier noción de verdad? Para salvar la consistencia de la teoría de Rorty sobre la no-naturalidad de la ciencia habría que admitir que su descripción sobre la relación de la ciencia con el mundo (o con la verdad) *no puede ser calificada de verdadera o falsa, lo cual es equivalente a decir que no puede ser pensada de forma inteligible*.

Terminaré esta vía de argumentación por reducción al absurdo diciendo que toda la enorme sofisticación conceptual de ciertas filosofías de la ciencia sobre el estatuto epistemológico de la ciencia y su relación con la verdad no puede neutralizar el hecho de que la



pregunta acerca de si la ciencia tiene rasgos epistémicos propios es una cuestión relativa a hechos. Y no deja de ser un sarcasmo, por no decir un escándalo, que la filosofía apele a la distinción entre cuestiones de hecho (*quaestio facti*) y cuestiones de significado y/o cuestiones *de jure* (o a distinguos parcialmente equivalentes como el que se hace entre el dominio de la adquisición y de la justificación) para salvar la especificidad de los problemas filosóficos o las competencias de la filosofía frente a las ciencias particulares y que, a la vez, y sin sonrojo, defienda que la distinción entre hechos y descripción de los hechos es imposible. Tal vez se arguya que no es legítimo hacer de la filosofía de la ciencia un sujeto responsable de las distintas y a veces contrarias tesis de cada filósofo. Pero es innegable que el distingo se mantiene cuando conviene y se neutraliza cuando estorba. El propio Goodman (1978, 97), tal vez curándose en salud, ha confesado su convencimiento de que si los hechos están cargados de teoría también nuestras teorías están "cargadas de hechos; en otras palabras: los hechos son teorías pequeñas y las teorías verdaderas hechos grandes".

### **3. Segunda respuesta: La ciencia sí tiene una relación especial con la verdad y esta relación es epistémicamente poco natural**

En lo que sigue me propongo criticar la tesis de Rorty por vía indirecta. Para ello me serviré de argumentos descriptivos a favor de que la ciencia sí tiene rasgos epistémicos específicos. Si mis argumentos son inteligibles y de algún modo plausibles, entonces habría que replantearse la tesis de Rorty y sus consecuencias metateóricas. Una de ellas es que, si no hay rasgos epistémicos definitorios de la ciencia, tampoco puede haber una epistemología de la ciencia.

Paso, pues, a argumentar a favor de que la ciencia tiene rasgos epistémicos diferenciados. Sostendré que uno de las características

más específicas de la ciencia es precisamente su no-naturalidad epistémica (aserto que, trivialmente, pertenecería a la epistemología de ciencia). De hecho subsumiré los rasgos epistémicos de la ciencia bajo la idea de su no-naturalidad. Esta noción de no-naturalidad epistémica no es compatible con la implicada en la tesis de Rorty. ¿En qué sentido no rortyano se puede hablar de la no-naturalidad de la ciencia?

### **3. 1 'Natural' desde el punto de vista epistémico**

Si dos nociones, creencias o teorías se pueden comparar en función de un mayor o menor grado de naturalidad, entonces estamos hablando de rasgos epistémicos, puesto que desde un punto de vista ontológico son objetos del mismo dominio. Es decir, si bien en su primera acepción el predicado 'natural' es de sesgo ontológico, pues hace referencia a la naturaleza de las cosas, puede haber usos de este predicado en los que predomina el sesgo epistémico. Predomina el sesgo epistémico cuando su significado es *relativo a un contexto definido por la posición del sujeto*. Así, cuando L. Wolpert (1992) analiza la "naturaleza no natural de la ciencia" y sostiene que sus *pensamientos* o sus *ideas* no son naturales (p. 1-230) significa con ello que la ciencia implica actitudes cognitivas, procedimientos y nociones que no siguen las pautas de la vida corriente y que su adquisición y aceptación requieren un enorme artificio teórico.

En efecto, aunque hay amplios solapamientos, pueden distinguirse dos ámbitos epistémicos a los que cabe aplicar —y se ha aplicado de forma profusa— el predicado 'natural':

- (a) *actitudinal y/o procedimental*
- (b) *semántico-representacional*.

El primero tiene que ver con actitudes cognitivas e instancias o procedimientos metodológicos. El segundo concierne a contenidos, es decir, a creencias, enunciados, teorías, concepciones del mundo. Aduzco un breve recordatorio historiográfico sobre ambos.

La naturalidad (o la no-naturalidad) actitudinal y/o procedimental ha sido detectada y analizada con frecuencia en contextos interesados por el problema de la demarcación. Husserl, p. ej., ha estudiado la "*actitud (cognitiva) natural*" (también denominada "conocimiento natural" y "experiencia natural"), una "actitud teórica" caracterizada por comenzar y terminar en la experiencia sensible y, en cuanto tal, una actitud "primitiva" propia del "hombre ingenuo" (*Ideas I*, § 39). La naturalidad actitudinal y procedimental ha sido estudiada en los últimos años desde la pragmática y la retórica, aunque también desde la epistemología. Así M. Williams (1991) considera que es un rasgo característico de las actitudes y comportamientos científicos practicar lo que denomina la "*duda no-natural*": "*Certainty is the natural condition of ordinary life, skepticism is the natural outcome of philosophical reflection.*" También Sue Speer (2002) y J. Potter (2002) han analizado la naturalidad procedimental al distinguir entre el "*natural talk*" y el "*contrived talk*", este último propio de los expertos. Esta distinción se da en contextos interesados en la pragmática, como la teoría de la comunicación y conversación o la psicología discursiva. Según Potter, algunos rasgos (que él considera positivos) del *natural talk* serían: (1) no inundar la relación cognitiva hacia el objeto con la reflexión categorial del investigador ni con preámbulos teóricos sobre metodología, conceptos, etiquetas conceptuales, etc.; (2) no asumir la posición desinteresada y circunspecta del experto; (3) no complicar las afirmaciones con teorías más o menos complejas para justificar las afirmaciones.

"Natural" designa en estos ejemplos un rasgo epistémico que concierne a la *forma* (actitudes y procedimientos) de conocer el mundo o de gestionar el conocimiento. Pero la naturalidad epistémica también puede ser referida a *contenidos*. Y, aunque pueda resultar sorprendente *prima facie*, usar el predicado 'natural' para determinar a objetos tan representativos de la cultura como ideas o creencias, la

historia de las teorías filosóficas del conocimiento y de la ciencia ha sido muy prolija en ese uso, especialmente en contextos críticos. Baste recordar sólo algunos lugares ya clásicos: Según Hume (*Diálogos sobre la religión natural*, 1779) sería una típica "creencia natural", subyacente a la creencia en la existencia de un Dios garante del orden del universo, asumir que el universo está ordenado y que ese orden presupone una causa inteligente. "Creer en la existencia de un orden (o diseño en el mundo) es simplemente parte de las creencias naturales" tales como "la identidad personal, o la causalidad", sin las que los humanos nos sentimos desorientados, así que, para Hume, "creer en la existencia del diseño y creer en la existencia de un diseñador último vienen a ser lo mismo"<sup>8</sup>. Kant seguirá esta línea de investigación al criticar la "*metafísica natural*". Ésta estaría constituida por prejuicios, anclados en la "natural disposición" del entendimiento humano, pero asumidos sin crítica por buena parte de la metafísica tradicional<sup>9</sup>. Con la misma intención crítica denuncia Hegel las "*representaciones, ideas y opiniones naturales*" en la *Fenomenología* y que serían características de la "conciencia natural", aún no filosófica: "Representaciones naturales, pensamiento y opiniones (...) con los que la conciencia, que se pone a examinar, todavía está colmada y lastrada"<sup>10</sup>. L. Feuerbach<sup>11</sup> atribuye la aceptación de misterios supuestamente "sobrenaturales" a la existencia en la cultura de "*verdades naturales*" que, pese a ser errores, a la condición humana le resulta muy natural asumir como verdades. En un sentido equivalente habla P. Feyerabend de "*interpretaciones naturales*". Serían "*representaciones que están tan estrechamente ligadas a las observaciones que se necesita un*

<sup>8</sup> R. J. Butler, "Natural Belief and the Enigma of Hume", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 42(1960), 73-100. Cfr. D. Hume, *Enquiries*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford 1901 (2ª), 129-130.

<sup>9</sup> *KrV*, Vorrede B XXXI-XXIII; cfr. *KrV*, *Einleitung* B 21-22 y *KrV* B 880.

<sup>10</sup> G. W. F. Hegel: *Phänomenologie, Einleitung*, 56, 40 ss. (*Gesammelten Werke* G. W. F. Hegels, Bd. IX, Hamburg 1980).

<sup>11</sup> L. Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1841, passim.

*esfuerzo especial para reconocer su presencia y determinar su contenido*"<sup>12</sup>. Este esfuerzo es el realizado por las ciencias, cuyo universo representacional acaba sustituyendo al de las representaciones naturales. La ciencia de Galileo, por ejemplo, habría hecho aflorar "las interpretaciones naturales que son incompatibles con las interpretaciones de Copérnico [i. e., con las de la imagen copernicana del mundo] para sustituirlas por otras"<sup>13</sup>. Por último, desde finales del S. XIX, cuando se intensifica el problema de la demarcación entre ciencia y no ciencia, se analiza con detenimiento la noción de *concepción natural del mundo*. El primer estudio amplio es realizado por el empiriocriticista Richard Avenarius<sup>14</sup>. Sus resultados influirán en la noción de *actitud natural* utilizada por Husserl, pero también en el amplio uso de la misma noción por parte de autores como E. Cassirer<sup>15</sup> y Heidegger<sup>16</sup>. (En otros contextos se alude a ella como expresiones como "intuitivo", Ciencias folk", etc.) La noción de *imagen natural* ha sido retomada últimamente (Philipse 2001) para ordenar en torno a ella toda la filosofía contemporánea<sup>17</sup>. Cabe por último recordar que la epistemología evolutiva ha arrojado nueva luz, no sólo descriptiva, sino también causal, sobre los rasgos

<sup>12</sup> P. Feyerabend: *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt 1976, Cap. 6, p. 108 y ss. (1ª ed.: *Against Method*, 1975).

<sup>13</sup> P. Feyerabend, op. cit., p. 113.

<sup>14</sup> R. Avenarius: *Der menschliche Weltbegriff* [1ª 1981], Leipzig 3ª 1927. La obra está íntegramente dedicada al análisis de la "concepción natural del mundo". Avenarius investiga bajo este concepto lo que considera el punto de partida "natural y universal" (p. 6) de las distintas imágenes del mundo y que no serían sino "variaciones" (21-32) de la natural.

<sup>15</sup> E. Cassirer: *Phil. der symbolischen Formen* Berlin 1929, vol. III. s. La 'concepción natural' del mundo tendría un paralelo antropológico y filosófico-cultural en el de 'comprensión natural de la cultura' (*natürliches Kultur-Verständnis*), a la que Cassirer opone la 'comprensión científica' en su *Logik der Kulturwissenschaft* [1ª 1952], Darmstadt 1971(3ª), p. 77 ss.

<sup>16</sup> M. Heidegger: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, ed. W. Bröcker, Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt, Bd. 61, 1985, p. 196. Cfr. también M. Heidegger & E. Blochmann: *Briefwechsel 1918-1969*, ed. W. Storck, Marbach am Neckar 1990, p. 25; aquí identifica Heidegger la "*Logik des Scheins*" con la "*Metaphysik der natürlichen Weltanschauung*".

<sup>17</sup> Una crítica detallada en J. Pachó (2005).

estructurales del conocimiento humano que, según este uso ya tradicional del término, se vienen designando como naturales o connaturales al sistema cognitivo humano.

La noción de naturalidad es en todos estos lugares historiográficos es epistémica; y en todos está al servicio de una teoría crítica del conocimiento. Esta teoría asume al menos:

- (a) Hay rasgos epistémicos que son dependientes de forma más o menos directa de la *naturaleza del sistema cognitivo*<sup>18</sup> y que generan o condicionan representaciones muy naturales a él, pero no por ello verdaderas.
- (b) Su error (cuando se detecta) es explicable porque dichas representaciones son deudoras de una *actitud* cognitiva no programáticamente autocrítica.
- (c) Podemos constatar la existencia de la naturalidad epistémica y de sus errores ocasionales porque es posible *otro tipo de actitud cognitiva* cuyos resultados revisan los de la actitud natural.
- (d) Esta otra actitud es la científica (no exclusiva de las ciencias naturales), pues las teorías científicas contienen con frecuencia revisiones críticas, a veces expresamente, de las actitudes naturales y de sus resultados representacionales.

### **3. 2 Algunos ejemplos de creencias naturales**

Estas conclusiones pueden reforzarse mediante algunos ejemplos. Los primeros conciernen a la interpretación de hechos del mundo, los segundos a la relación del mundo con el lenguaje.

En cuanto a la interpretación de hechos del mundo:

-Es natural en sentido epistémico pensar que el Sol gira en torno a la Tierra; no es natural pensar lo contrario.

<sup>18</sup> Por supuesto, este tipo de naturalidad no está en contradicción con lo que podríamos denominar naturalidad sociocultural, tal como, p. je., ha sido analizada por Sellars (1971) bajo la noción de "imagen manifiesta". Sobre algunas relaciones entre ambas véase *infra* cuadro 1. Sellars mismo ha visto, aunque no explorado, esta relación al admitir una imagen precultural que denomina "Imagen originaria". Sobre esta cuestión véase Pacho (2005).

-Es natural pensar que el espacio es tridimensional (geometría euclidiana), y es poco natural codificar el mundo bajo geometrías de más de tres dimensiones. No es natural pensar que la distancia más corta entre dos puntos no sea la línea recta. Para asumirlo no es necesario haber leído y aceptado los *Elementa* de Euclides. Para asumir la contraria es necesario instalarse en un universo representacional extremadamente 'construido'.

-Es natural creer que el orden no puede surgir del caos de forma espontánea o que la existencia de orden presupone la existencia de alguna instancia inteligente. Las teorías sobre las culturas arcaicas confirman la naturalidad epistémica de esa idea: "El movimiento hacia el desorden y la destrucción y el caos —constata el antropólogo A. Gehlen— son, desde el punto de vista de los mitos más antiguos, previsibles y naturales, el cosmos es divino (i.e. causado por un ser inteligente)"<sup>19</sup>. Diderot refutó esa creencia con argumentos matemáticos. Darwin con una teoría compleja que unifica (implícitamente) el argumento de Diderot, subteorías biológicas y datos empíricos. Es poco natural abandonar, como hace la ciencia, la creencia en una causa racional del orden, porque implica contravenir la tan natural tendencia a considerar el desorden como el estado previsible de las cosas mientras no intervenga una inteligencia que las ordene y mantenga activamente su orden.

En cuanto al lenguaje, los significados y su relación con el mundo:

-Es natural (como ha mostrado Grice 1989) considerar que no hay diferencia significativa entre las preguntas "¿Qué es un unicornio?" y "¿Qué significa 'unicornio?'". El testimonio lingüístico de los niños entre 4 y 6 años muestra que para ellos es evidente que cada cosa tiene el nombre que mejor le va, pues sería absurdo que

---

<sup>19</sup> A. Gehlen: *Urmensch und Spätkultur*, Wiesbaden 1986 (1ª ed. Bonn 1956), p. 105.

las flores se denominaran "piedras" o los caballos "casas"<sup>20</sup>. Es natural pensar que cada cosa tiene un nombre propio que le corresponde naturalmente, así como que cada nombre tiene un significado igualmente natural<sup>21</sup> y por tanto 'verdadero' y 'eterno' (invariable)<sup>22</sup>. No es natural negar ambas cosas<sup>23</sup>.

-Es natural considerar el lenguaje humano como un universo de significados invariables y las palabras como los rótulos que cada lenguaje coloca bajo esos significados. Éste es al menos el convencimiento de O. Quine, lo que ha dado lugar a su crítica al "mito del museo". En este mito cree, según Quine, el "sentido común" y —añade maliciosamente— buena parte de la "tradición" filosófica<sup>24</sup>. La raíz de este mito estaría en un pecado literalmente "original", concerniente al aprendizaje del lenguaje, tanto desde el punto de

---

<sup>20</sup> Tal creencia está sin duda naturalmente favorecida por la equivalencia lingüístico-pragmática de las preguntas "¿Qué es eso?" y "¿Cómo se llama eso?" en el lenguaje corriente. La familiarización con una lengua hace difícil para el hablante, tal vez por fuerza de la mera costumbre, que las cosas pudieran tener nombres distintos. Cuando mi hija, a penas cumplidos 6 años, me preguntó por qué las cosas se llaman "como se llaman" y no llevan "otros nombres", yo le pedí que buscara alternativas. Tras probar dos o tres retiró enérgicamente la pregunta inicial y aseguró que cada cosa tiene el nombre que "mejor le va". Dos hechos son especialmente llamativos en este involuntario experimento. De un lado, que las alternativas buscadas fueron que las flores se denominaran "piedras", los caballos "casas", etc., es decir, el léxico disponible es un sistema cerrado, no ampliable artificialmente. De otro, que su rotunda conclusión de que cada cosa tiene el nombre que mejor le va no encontró impedimento alguno en la circunstancia de que es bilingüe desde que comenzó a hablar y utiliza permanentemente las dos lenguas en la conversación familiar diaria.

<sup>21</sup> Tal creencia está sin duda naturalmente favorecida por la equivalencia lingüístico-pragmática de preguntas como "¿Qué es un unicornio?" y "¿Qué significa 'unicornio'?" en el lenguaje corriente.

<sup>22</sup> Un buen ejemplo de esta semiología natural, que no naturalista, puede leerse en el *De vulgari eloquentia* de Dante (ed. V. A. Marigo, Firenze 1938, I, VI, 4. p. 25): "...certam formam locutionis [scil.: 'rerum vocabula', 'vocabulorum constructionem' y 'costructionis prolationem'] a Deo cum anima prima concretam fuisse".

<sup>23</sup> Cfr. W. K. Essler: "Über die Theorie der natürlichen Bedeutung der Wörter", in: *Analytische Philosophie I*, Stuttgart 1972, pp. 107-111.

<sup>24</sup> W. v. O. Quine, *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Tecnos, Madrid, 1969, p. 44.



vista individual como filogenético: "La confusión entre signo [palabra] y objeto es un pecado original, tan viejo como el lenguaje mismo"<sup>25</sup>.

### **3. 3 Apostillas para evitar equívocos**

Cuatro observaciones sobre la noción de 'natural' de sesgo epistémico son necesarias para evitar malentendidos y responder a algunas objeciones que suelen levantarse contra el uso del término natural referido a objetos epistémicos.

1ª. Aunque la noción epistémica de *natural* se ha utilizado desde finales de la Ilustración preferentemente en contextos críticos (salvo en expresiones retóricas equivalentes a *evidente*, *plausible*, etc.), el significado es en principio neutral respecto del valor verdad. Uno de los significados de *natural* de sesgo epistémico es el de *connatural*. Que una actitud sea connatural al sistema cognitivo humano no puede en principio servir de argumento a favor o en contra de que las representaciones derivadas de o coherentes con ella sean verdaderas o falsas<sup>26</sup>.

2ª. Toda posición acerca de si una creencia determinada es o no epistémicamente natural depende de una teoría no-natural, sino científica, acerca del mundo y del conocimiento humano. Es decir, esa posición es históricodependiente: depende de lo que en cada caso sabemos del mundo y, en especial, de esa parte de él que es el sistema cognitivo de los humanos. Así, la teoría de la 'tabla rasa' característica del empirismo clásico moderno puede ser considerada a la luz de la teoría general de la evolución como una de las posibles versiones de la epistemología natural en contextos culturales "predarwinistas"<sup>27</sup>. Pero es poco probable que Locke considerara su

<sup>25</sup> W. v. O. Quine, Op. cit., p. 28.

<sup>26</sup> Es no obstante pertinente recordar que en la lógica medieval, en el Renacimiento y todavía en círculos como el cartesiano —éste sin duda por influencia de la *logica naturalis* de P. Ramus— o la lógica de *Port Royal* ser 'natural' en contextos lógicos y metodológicos era un rasgo epistémico positivo. Las críticas posteriores a las creencias naturales (Hume), a la "metafísica natural", la "dialéctica natural" y la "ilusión natural" (Kant) o las "representaciones naturales" (Hegel) fueron dando a este término un significado cada vez más peyorativo. Cf. J. Pachó: "Zur Semantik des Natürlichen in Hegels Phänomenologie", *Hegel-Jahrbuch 2002*, 312-233.

<sup>27</sup> He analizado este aspecto de las teorías del conocimiento en J. Pachó: "Naturalización de la epistemología e imagen darwinista del mundo",

teoría del conocimiento como una teoría subdesarrollada o menos crítica que la innatista. Locke, como todos los empiristas predarwinistas, podría argüir que la posición innatista es más natural, y errónea, que la suya, pues introduciría un ingenuo *deus ex machina* a falta de una teoría que explique hechos como la existencia de conceptos cuya génesis empírica no nos es patente en la experiencia corriente. Estos ejemplos muestran que la atribución de naturalidad epistémica de una creencia es siempre resultado de una teoría científica, verdadera o falsa. En ese sentido dicha noción es trivialmente relativa a contextos culturales.

3ª. Esa relatividad contextual no impide detectar niveles de diferente profundidad y relevancia en la naturalidad epistémica de representaciones dadas. La naturalidad epistémica subyacente a la representación del paraíso como un vergel por los habitantes del desierto no es del mismo nivel que la naturalidad epistémica por la que diferentes culturas y épocas han asumido el geocentrismo o la tridimensionalidad del espacio. Parece plausible tomar el grado de universalidad del contexto como indicador de relevancia epistémica. En imágenes del mundo tan dispares como la mitología griega, la física de Aristóteles, Descartes, Galileo o Newton y la de Einstein se constata que mientras que la tridimensionalidad es compartida por todas menos por la última, el geocentrismo sólo lo comparten las dos primeras. Parece razonable asumir que, siendo ambas por hipótesis creencias naturales, el geocentrismo es una creencia más periférica que la tridimensionalidad del espacio (tanto desde el punto de vista psicocognitivo como desde el punto de vista histórico-cultural).

4ª. Parece en suma plausible: (a) que la revisión conceptual de las representaciones más naturales se haga de fuera a adentro, es decir, que se comience por los aspectos más periféricos del edificio representacional que alberga nuestra conceptualización del mundo; y (b) que las representaciones cognitivamente más naturales sean más durables o, lo que es lo mismo, que se revisen más tarde en la historia del conocimiento. Ejemplos:

Concepto	Teoría física	Permanencia histca.	Naturalidad cognitiva
Espacio trid. Euclidiano	[Mitos], E. Antigua, Galileo, Descartes, Newton	hasta ca. 1900	muy alta
Geocentrismo	Mitos, E. Antigua, Medioevo	hasta ca. 1543-1600	alta
Espacio/tiempo	Einstein	desde ca. 1900	nula

Cuadro 1. *Relación entre la permanencia histórica de una noción y su grado de compatibilidad con actitudes cognitivas naturales*

Ciertamente, el sólo hecho de que una teoría dada sea más reciente que otra no es un indicio seguro a favor de que dicha teoría sea menos deudora de actitudes cognitivas naturales. Así, el heliocentrismo fue conocido en la Antigüedad, pero durante la Antigüedad y la E. Media el geocentrismo fue más natural al entorno cultural, constituyó parte esencial de la imagen del mundo 'manifiesta', por utilizar la terminología de Sellars (1971, 14 ss.). No obstante, hay fuerte indicios a favor de que la historia del conocimiento científico tiende a alejarse progresivamente de las actitudes cognitivas naturales y de sus contenidos correspondientes, pero que no lo hace de cualquier forma. Un estudio detallado de este proceso de distanciamiento en la historia de la ciencia debería aportar datos de gran valor para la epistemología en general, la epistemología histórica y la teoría de la cultura.

Es en suma altamente plausible que haya rasgos cognitivos más naturales o menos naturales que otros, así como que la naturalidad epistémica no representa para la ciencia un criterio de verdad o un límite que defina *a priori* el ámbito de las creencias no revisables.

### **3. 4. Algunos rasgos epistémicos que evidencian la no-naturalidad de la ciencia**

Definir los rasgos epistémicos de la ciencia es tanto como esbozar el núcleo duro de una filosofía de la ciencia prekuhneana. Ni hay lugar aquí para ello ni albergo tal pretensión. Sólo quiero destacar algunos rasgos de la ciencia que inducen o representan su

no-naturalidad epistémica. Me ciño a algunos muy genéricos, que engloban aspectos actitudinales, metodológicos y representacionales.

1º. Los contenidos de la ciencia (sus conceptos y teorías) son históricamente muy inestables; desde luego mucho más inestables, i. e., menos durables, que los de otras formas culturales (si exceptuamos, tal vez, el arte occidental moderno y contemporáneo). La antropología cultural comparada confirma la sorprendente "longevidad" o incapacidad de modificación e innovación de "las imágenes arcaicas del mundo" de las primeras grandes culturas, (Gehlen 1986<sup>5a</sup>, p. 165). La cultura homérica pudo conservar sus valores y creencias durante milenios. Cuando surge lo que Aristóteles denomina un "tipo de filosofía", con los Jonios, ocurre algo tan nuevo como sorprendente para los usos culturales conocidos hasta entonces: cada autor es portador de una imagen del mundo y esta imagen del mundo será revisada por la siguiente generación. Hechos así merecen una explicación que no sólo tenga en cuenta factores "externos" (no epistémicos: políticos, económicos, etc.).

2º. La ciencia es —ésta es mi explicación— *estructuralmente autocorregible*, por lo que ha podido desarrollar *estrategias metodológicas autocorrectoras*. Por eso mismo es autoerosiva respecto de sus contenidos. (El argumento descriptivo kuhniano contra el falsacionismo no es aquí relevante: si todos los científicos fueran kuhnianos, entonces la historia global de la ciencia *podría* ser falsacionista, pues todos los científicos más kuhnianos, no interesados por el valor verdad, sino por tener éxito, pondrían el mayor empeño en falsar las teorías de otros<sup>28</sup>.) Para que esta hipótesis sea factible sólo es necesario que las teorías científicas sean falsables. De hecho, la estrategia no funcionaría en contextos estéticos o religiosos. Falsable es, por lo demás, la tesis de Kuhn, como muestra este caso:

Cuando Darwin (1984) encontró, dice, "por fin un rayo de luz" (273), i.e., "una teoría sobre la que trabajar", decidió "no escribir durante algún tiempo ni siquiera el más breve esbozo" a fin de "evitar los prejuicios" (87). Se sometió además a un procedimiento que considera un "regla de oro" y que es, en cuanto a la actitud, típicamente falsacionista: "Durante muchos años he seguido una regla de oro, a

---

<sup>28</sup> He expuesto este argumento con detalle en J. Pachó: "Cultura como crisis. Una interpretación del falsacionismo popperiano", en A. J. Perona (ed): *Contrastando a Popper*, Biblioteca Nueva, Madrid 2008, 151-196.

saber, que siempre que topaba con un dato publicado, una nueva observación o idea que fuera *opuesta* a mis resultados generales, la anotaba sin falta y enseguida, pues me había dado cuenta por experiencia de que tales datos e ideas eran más propensos a escapárseme rápidamente de la memoria que los favorables" (89).

3º. Al ser estructuralmente autocorregible, metodológicamente autocorrectora y, por tanto, autoerosiva, la ciencia prima (*pace* Th. S. Kuhn) el valor verdad sobre valores como la estabilidad o la seguridad cognitivo-existencial que pudieran derivarse de sus resultados cognitivos. En contra de lo que pensaron los filósofos desde al menos Platón a Descartes, la certeza no es una buena compañera de la ciencia. La ecuación *verdad* = *certeza* anida no sólo en todas las actitudes dogmáticas, sino que no permitiría distinguir con ventaja las teorías científicas de, p. ej., las creencias religiosas. La ciencia moderna ha asumido que certeza y verdad no son coextensivas. La certeza es un estado de ánimo; la verdad, si de alguna forma puede justificarse su existencia, una propiedad de los enunciados. Como ha subrayado H. Albert (1987 y 1997), si una sociedad considera que la estabilidad de las creencias y valores establecidos son valores superiores a la ampliación del conocimiento, entonces no debería ser permisiva con la ciencia; haría bien en controlarla lo más posible o, cabe añadir, potenciar, directamente, por utilizar la expresión de Rorty, otros "centros de gravedad cultural" tales como la religión. Albert concluye (1987, 171) de ahí que la permisividad con la ciencia es un problema constitucional, un *politicum* de primer rango.

4º. La ciencia no es sólo una forma cultural muy competitiva cognitivamente. Su performance cognitiva es indisociable del hecho de que la actividad científica es siempre un proceso metodológicamente autoreferente en el que se perfeccionan los procedimientos cognitivos. La ciencia no sólo aprende cosas acerca del mundo, sino que siempre aprende a conocer mejor el mundo. (A veces este segundo conocimiento se especializa e independiza en las teorías normativas del conocimiento y en las filosofías de la ciencia; pero no es necesario que esto ocurra para que la ciencia progrese en el conocimiento del conocimiento.)

5º. Ello explica que la innovación conceptual de la ciencia sea mucho más rápida que la de las mutaciones más o menos aleatorias producidas por el uso corriente del lenguaje y de la experiencia fuera

los nichos científicos. La innovación sigue en la ciencia *un ritmo de evolución cultural propio, extremadamente rápido*, más rápido que el de otras formas de cultura (más rápido también que el del crecimiento económico o incluso que el de la explosión demográfica mundial (Solla Price, 1963).

6º. Es programáticamente poco respetuosa con creencias establecidas, con los usos heredados del lenguaje natural y con sus implicaciones representacionales. La historia de la ciencia no sólo sigue un ritmo propio de evolución cultural muy rápido, sino que es también en parte la historia del descubrimiento y *explicación causal* de los errores de creencias epistémicamente más naturales. Ejemplos clásicos de este tipo de explicaciones son la teoría del movimiento de Galileo respecto de las supuestas evidencias empíricas del geocentrismo y la teoría newtoniana de la refracción de la luz y la imagen del bastón quebrado en el agua.

7º. La divergencia entre el mundo representacional natural y la imagen científica aumenta de forma especialmente visible cuando — éste es el caso en las revoluciones científicas— la actividad científica produce mutaciones radicales de nociones y creencias de profunda raigambre en concepciones heredadas del mundo (p. ej.: heliocentrismo, mutabilidad de las especies y nueva noción de 'especie' en biología, noción de espacio-tiempo en física relativista, noción de causalidad y simultaneidad en la mecánica cuántica, etc.). La innovación conceptual puede además ir ligada a teorías cuyo núcleo duro se formula en lenguajes matemáticos de tal complejidad (cfr. mecánica cuántica) que la traducción de ese núcleo de la teoría al lenguaje natural no siempre es posible sin pérdida semántica significativa.

Estas consideraciones atañen a la estructura formal de la ciencia y a algunas de sus consecuencias culturales. Para comprender su singularidad epistémica, y en especial su no-naturalidad, es también relevante:

8º. El hecho de que *la ciencia es un acontecimiento extremadamente tardío de la historia humana*, pues aparece en los últimos 2.500 o en los últimos 500 años (según el rigor con el que

definamos la noción de 'ciencia') dentro de una historia de unos 2,5 millones de años, período en el que se configuró el género *homo*, del que deriva nuestra especie. Es decir, es la forma simbólica más reciente y aparece cuando aspectos básicos de los órganos cognitivos y de sus funciones básicas, de los que se sirve la especie para construir ciencia, llevan ya fijados cientos de miles de años, y han tenido todo ese tiempo para fijar pautas, rutinas y tradiciones en el uso de los sentidos, en la mente; y, durante los últimos milenios, también en el lenguaje. Cuando la ciencia accede a la cultura humana se encuentra, pues, con un bagaje cognitivo tan ancestral que sus raíces se alimentan sin duda de la historia filogenética precultural, historia que ha construido durante cientos de miles de años —si excluimos el lenguaje y consideramos la continuidad evolutiva con nuestros ancestros, incluso durante millones de años— bases condicionantes de la cultura humana posterior. No es, por tanto, extraño que la joven ciencia, que no surgió con la intención de salvar y reforzar las creencias adquiridas, no sea respetuosa con ese bagaje, pese a ser inmensa su deuda para con él.

Así, pues, la ciencia es, si se quiere utilizar la extraña expresión referida a objetos objeto culturales, un género natural; y lo es porque, *pace* Rorty, no es, desde el punto de vista epistémico, nada natural. Tanto más difícil sería que la ciencia, es decir, sus actitudes, procedimientos y contenidos lleguen a constituir parte de la cultura integrada (contra la tesis descriptiva (i), subtesis (a), evocada al inicio dentro de las tesis clásicas). Pero, en cualquier caso, será imposible comprender las dificultades de integración cultural de la ciencia si no se tienen en cuenta sus particularidades epistémicas y, en especial, su no-naturalidad.

La negación de que la ciencia sea un género natural es una tesis subsidiaria de la neutralización epistémica de la ciencia frente a otras densificaciones de la cultura. He intentado mostrar que esa

neutralización no está avalada ni por los rasgos epistémicos de la ciencia ni por los hechos de la cultura en los que la ciencia ha tenido algún protagonismo. La ciencia no realiza una forma natural de pensar el mundo, y eso explica que, pese a las apariencias, tampoco represente una forma de pensar socioculturalmente generalizada.



## BIBLIOGRAFÍA

- Albert, H., "Erkenntnis, Kultur und Gesellschaft", en: *Kritik der reinen Erkenntnislehre*, Tübingen 1987, 144-177
- Albert, H. "The Conflict of Science and Religion: Religious Metaphysics and the Scientific World View as Alternatives", *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, 153(1997), 216-232
- Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford Press 1994
- Davidson, D., "A Coherence Theory of Truth and Knowledge" en: *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of D. Davidson*, Oxford 1986
- Gehlen, A. *Urmensch und Spätkultur*. Wiesbaden: Klostermann Vittorio (1986<sup>5a</sup>) (1ª ed. Bonn 1956)
- Goodman, N. *Ways of Worldmaking*, Cambridge, Indianápolis 1978.
- Goodman, N. "Art and the Understanding", en *Languages of Art*, Blacwell, Indianapolis 1985, 225-265.
- Darwin, Ch., *Autobiografía y cartas escogidas*, ed. Fr. Darwin, 2 vols., Alianza Ed., Madrid 1984
- Denkel, A., "Natural Meaning", *Australian Journal of Philosophy*, 70 (1992), 296-306
- Grice, H.P., "Meaning", en : *Studies of the Way of Words*, Cambridge Mass., London, 1989, 213-223
- Pacho, J., "Natural versus naturalista y viceversa", en T., Grimaltos & J. Pacho: *La naturalización de la filosofía: Problemas y límites*, Pre-Textos, Valencia 2005, 17-46
- Pacho, J., "Cultura como crisis. Una interpretación del falsacionismo popperiano", en A. J. Perona (ed): *Contrastando a Popper*, Biblioteca Nueva, Madrid 2008, 151-196
- Pacho, J., "Epistemological Pluralism, Interculturalism and Transculturalism", en: Fr. Wallner et al. (ed).: *Interculturelle Philosophie: The Viennese Programm*, Wien 2009, 61-79
- Philipse, H., "What is a Natural Conception of the World?", *International Journal of Phil. Studies*, 9(2001), 385-399
- Potter, J., "Two Kinds of Natural", *Discourse Studies*, 4(2002), 539-542
- Ryle, G., "Critical Notice of Martín Heidegger, *Sein und Zeit*", *Mind*, 38(1954), 355-70
- Ryle, G., "The World of Science and the Everyday World", en *Dilemas*, Cambridge Univ. Press, 1954, cap. 5
- Rorty, R., *Eine Kultur ohne Zentrum*, Stuttgart 1993
- Rorty, R., "¿Es la ciencia un género natural?", en *Objetividad, realismo y verdad*, Paidós, Barcelona 1996, 71-92
- Rorty, R., *Verdad y progreso*, Paidós, Barcelona 2000

- Rorty, R., "Pragmatismo, pluralismo y postmodernismo", *Endoxa*, 12 (2000), 17-32
- Sellars, W., "La filosofía y la imagen científica del hombre", en *Ciencia percepción y realidad*, Tecnos, Madrid 1971, 9-49
- Solla Price, D. de, *Little Science, Big Science*, New York, Columbia University Press, 1963
- Speer, S. A., "'Natural' and 'Contrived' Data: A Sustainable Distinction?", *Discourse Studies*, 4(2002), 511-526
- Strawson, P. F., *Skepticism and Naturalism*, London 1985
- Weber, M., "Wissenschaft als Beruf", *Gesammelte Aufsätze zur Wissensschaftslehre*, Tübingen 1968, S. 594, [1ª 1919].
- Williams, M., *Unnatural Doubts. Epistemological Realism an the Basis of Scepticism*, Oxford 1991
- Wolpert, L., *The Unnatural Nature of Science*, London 1992

## **RORTY, ENTRE ESCEPTICISMO Y NO-NATURALIDAD**

***Óscar González Castán***

(UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID)

Creo que el artículo de Julián Pacho sigue una doble estrategia con destinos algo desiguales. Por una parte sostiene que no es posible argumentar por una vía directa contra Rorty y, llegado el caso, refutarlo de esta manera, porque el argumento de Rorty es autoinmune y está vacío de contenido. Dado que no es posible este atajo directo, Julián Pacho ensaya la vía indirecta que consiste en decir que la ciencia, en contra de lo que sostiene Rorty, sí tiene rasgos epistémicos específicos suficientes para hacer de ella un género cultural artificial, algo con señas de identidad propias debido, precisamente, a su no-naturalidad. En lo que sigue, trataré de mostrar en primer lugar que sí es posible argumentar contra Rorty por la vía directa, aunque este argumento no afecta sólo a su noción de ciencia, sino a todo lo que dice. En segundo lugar, argumentaré que la especificidad de la ciencia no puede venir de su no-naturalidad que haría de ella un género cultural artificial con rasgos propios de diversa índole, que los tiene, pero no precisamente por su supuesta no-naturalidad.

Sobre la primera cuestión no diré nada que no esté contenido en el trabajo de Julián Pacho, sólo que extraeré conclusiones algo distintas de las suyas. Rorty, precisamente en el artículo que da pie a las reflexiones que acabamos de oír titulado “¿Es la ciencia un género natural?”, se basa en gran medida en Donald Davidson para sostener

que la verdad es indefinible y que no designa ninguna relación especial entre el lenguaje y el mundo. Rorty cita incluso con aprobación a Davidson en este sentido:

“[T]oda la evidencia [sensorial] que existe es precisamente lo que supone hacer nuestras oraciones o teorías verdaderas. Sin embargo, nada, *ninguna cosa*, vuelve verdaderas las oraciones o las teorías: ni la experiencia, ni las irritaciones superficiales [de los órganos de los sentidos], ni el mundo, pueden volver verdadera una oración”.<sup>29</sup>

Como suele decirse, se puede marear mucho la perdiz para que las cosas no parezcan lo que parecen y para que no tengan las consecuencias que parecen tener. Sin embargo, un estudiante de primero podría seguramente ver en esta tesis la huella imborrable de su autorrefutación. Puesto que la cita de Davidson contiene oraciones metalingüísticas que hablan acerca de si hay algo o no hay nada que vuelva verdaderas las oraciones y en ella se declara que no hay nada que las vuelva verdaderas, y dado también que pretende que estas oraciones sean verdaderas o, al menos, que tengan una buena justificación, entonces tampoco hay nada que vuelva verdaderas o justificadas las oraciones de Davidson las cuales, antes de ser metalingüísticas, son, en primer lugar, oraciones. Y si nada las vuelve verdaderas, ni siquiera las oraciones de las que ellas hablan, no hay que tomarlas por tales. Julián Pacho parafrasea a Rorty como alguien que sostiene las tesis de Davidson o las de su colega Nelson Goodman. Tanto monta, monta tanto. Cito las paráfrasis y les añado una apostilla. “El mundo no vuelve verdaderas (verifica) las creencias”. Apostilla: incluida ésta a la que tampoco hace verdadera. “No tenemos acceso a la verdad”. Apostilla: excepto a esta verdad. Julián Pacho concluye que la “descripción [de Rorty] sobre la relación

---

<sup>29</sup> Davidson, Donald: “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, en *Inquiries into Truth and Interpretation*, (Oxford, OUP, 1984), p. 194.)

de la ciencia con el mundo (o con la verdad) no puede ser calificada de verdadera o falsa, lo cual es equivalente a decir que no puede ser pensada de forma inteligible". También afirma que "la pregunta acerca de si la ciencia tiene rasgos epistémicos propios es una cuestión relativa a hechos", es decir, que es una cuestión que se refiere a la determinación del hecho de si la ciencia tiene o no tiene determinados rasgos epistémicos. Pero si se declara que no hay ningún hecho que haga verdadera una oración, entonces ni que la ciencia tenga esos rasgos epistémicos hace verdadera la tesis de que los tiene ni tampoco hace falsa su negación. Igualmente, que la ciencia no tenga esos rasgos epistémicos tampoco hace verdadera la tesis de que no los tiene ni falsa su negación. Quizás en esto consiste la autoinmunidad de Rorty. Digas lo que digas, nada lo hace verdadero, *pero tampoco falso*.

Lo que quiero decir, en pocas palabras, es que Julián Pacho ha sido muy condescendiente con Rorty y compañía al declarar solamente que sus tesis son autoinmunes o vacías de contenido, aunque una vez mencione que con ellas se puede formular una reducción al absurdo. Creo más bien que se autorrefutan, como siempre se ha refutado a sí misma toda tesis escéptica radical sobre la verdad que se erige en contra de las condiciones ideales lógico-objetivas de toda teoría, para decirlo con la terminología que usa Husserl en los *Prolegómenos a la lógica pura*. En cualquier caso, es importante señalar que las tesis de Rorty sobre la ciencia como algo que no tiene rasgos epistémicos específicos y, por lo tanto, como algo que no puede constituir un género cultural artificial que se pudiera distinguir y demarcar de otros géneros culturales como la filosofía, el arte o la religión –y en esto consiste para Rorty que la ciencia no sea un género natural--, se podrían discutir con cierta independencia respecto de su escepticismo radical. Paso entonces a discutir la tesis de Julián Pacho según la cual *la ciencia es un género no-natural* que

trata de desplazar la tesis de Rorty según la cual *la ciencia no es un género natural*. La discusión de esta cuestión es más compleja y, por lo tanto, puede parecer más enrevesada que la discusión de la primera. Pero intentaré ser todo lo claro que pueda.

Para Julián Pacho la ciencia es un género cultural poco natural o no-natural pero no por el hecho de que sea cultural, lo que sucedería inmediatamente siempre que lo cultural se contraponga a lo natural, sino porque la ciencia, con sus características distintivas, se alza en contra de la supuesta naturalidad de ciertas creencias. Es su oposición a esta clase de creencias naturales las que hace de la ciencia un género no-natural. Lo que me parece dudoso es la noción de no-natural y otras que ella implica sobre las que se define a la ciencia como no-natural.

La no-naturalidad de la ciencia quiere decir en primer lugar que la especificidad epistemológica de la ciencia, que la convertiría en un género cultural relativamente bien demarcado, la separa muy claramente de las epistémicas naturales, es decir, de las formas de pensar, razonar, percibir, recordar, etc. que pueden, debido precisamente a su connaturalidad, ser, sin embargo, o bien verdaderas o bien falsas. Julián Pacho traza la historia de los usos del concepto de "natural" y pone de manifiesto que en ciertas épocas y para determinadas tradiciones que cierto rasgo, un método por ejemplo, fuera tildado de natural era algo positivo, mientras que en otras, especialmente a partir de los contextos críticos de la Ilustración, que algo sea natural, es decir, que sea algo que parece que va de suyo para muchas personas, era motivo más que suficiente para ponerlo en tela de juicio. Es la naturaleza en nosotros, que para algunos ejerce de amorosa madre y para otros de péfida madrastra.

En los contextos críticos ilustrados cuando distintos autores consideraban que ciertas formas de pensar eran falsas, pues incluyen formas lógicas de razonamiento que son incorrectas y afirmaciones o juicios sobre el mundo que son falsas, estos autores acababan calificándolas con el San Benito epistemológico de “natural”. Lo “natural”, entonces, parece que indicaba, aunque no lo explicita así Julián Pacho, no simplemente lo que es falso o conduce a falsedad, sino que tiene un plus de significatividad. Al decir que algo es natural se está apuntando, según creo, a la causa u origen de la falsedad. En vez de decir simplemente que ciertos contenidos o formas de razonamiento son falsos, estos autores afirmaban que son naturales e, implícitamente, sostenían que lo natural lleva a la falsedad. Había, pues, una relación entre lo que muchas personas piensan (la materia de su juicio) y cómo muchas personas piensan (la forma de fundamentar o seguirse “lógicamente” uno juicios de otros), y lo connatural. Lo natural era concebido como la causa de que muchas personas piensen igual pero que, por lo mismo, piensen igual de mal. En términos de Rorty podemos decir que lo natural era la causa del amplio consenso tanto sobre la materia como sobre la forma del conocimiento, aunque en ambas cuestiones la gente pudiera estar equivocada.

En cualquier caso, dada el significado valorativo dicotómico del término “natural” que se desprende del análisis histórico de su uso, nosotros no podemos decir hoy, al contrario de lo que pasó en épocas pasadas, que porque alguna “actitud sea connatural al sistema cognitivo humano” ya por ello las creencias y representaciones que se derivan de ella son verdaderas, pero tampoco se puede decir que sean falsas. Lo difícil es saber qué se puede extraer del estudio empírico del sistema cognitivo humano en términos de su naturalidad dado que ese es un estudio acerca de cómo, de hecho, razonan los

seres humanos. Y de hecho unos razonan “naturalmente” bien y otros “naturalmente” mal, unos mejor y otros peor.

Debido a que decir que una actitud es natural no implica afirmar que sea verdadera pero tampoco que sea falsa, Julián Pacho afirma que considerar que una creencia es o no es “epistémicamente natural” depende de una teoría acerca del mundo y del conocimiento humano que se considera a sí misma verdadera, aunque pueda acabar siendo reconocida como falsa con el paso del tiempo. Pero en estos contextos, por los ejemplos que propone el autor, ya se ha disuelto la dicotomía valorativa o, mejor, neutralidad, que se desprendía del análisis histórico del uso de “natural” a favor del uso peyorativo del término cargado, como veremos, de cierto etnocentrismo rortyano. Pensar en la mente humana como *tabula rasa* es quizás epistemológicamente natural, pero falso, para el darwinismo, así como el innatismo era natural, pero falso, para Locke en relación con la tesis de la habitación vacía de la mente. Por eso, Julián Pacho afirma que la noción de naturalidad es “trivialmente relativa a contextos culturales”. Sólo es necesario apostillar que desde estos contextos culturales y siempre de una forma retrospectiva, se tilda negativamente a una creencia de natural. El último contexto cultural desde el que hacer este juicio negativo es el “nuestro”.

Esto se ve por la siguiente consideración de Julián Pacho acerca de la idea de que es “posible detectar niveles de diferente profundidad y relevancia en la naturalidad epistémica”. Esta es, a mi modo de ver, una de las partes más interesantes del ensayo. En ella se argumenta a favor de un principio general o criterio para determinar el grado de naturalidad de una creencia, sólo que hay un peligrosísimo desplazamiento desde el grado de naturalidad epistémica al grado de relevancia epistémica. El peligro estriba, como mostraré después, en que no se aclara la noción de “relevancia epistémica” y en que se la



hace compatible con la idea de que hay creencias que son epistémicamente muy relevantes pero falsas. El principio o criterio dice así: Cuantos más contextos culturales diversos y cuantas más épocas diferentes compartan una creencia, más natural es dicha creencia. También más relevante. En suma, la relación entre naturalidad cognitiva, relevancia y permanencia histórica y cultural es directamente proporcional. Así se dice que la creencia en la tridimensionalidad del espacio es más natural que la creencia en el geocentrismo y que, por tanto, una creencia es más periférica que la otra dentro de nuestro sistema natural de creencias, menos relevante, aunque las dos sean falsas igualmente falsas para nosotros hoy. Mi objeción en este punto es que no veo qué relación hay entre la categoría de "mayor permanencia histórica y cultural" –lo que a la postre quiere decir mayor acuerdo-- y la de "naturalidad" o "mayor naturalidad". Para aceptar esta relación abría que argumentar independientemente, sin cometer una petición de principio, que algo tiene mayor permanencia histórica y cultural porque es más natural. Pero no hay tal argumentación. En este punto mi crítica es semejante a la que hizo Locke al innatismo. No se puede argumentar legítimamente que el acuerdo general pruebe que hay innatismo como tampoco se puede argumentar legítimamente que la mayor permanencia histórica y cultural de una creencia pruebe su mayor naturalidad.

Me parece que la identificación entre mayor permanencia histórica y cultural, mayor naturalidad y mayor relevancia lleva a la falsa asunción de que "la revisión conceptual de las representaciones más naturales se haga de fuera a dentro, es decir, que se comience por los aspectos más periféricos del edificio conceptual". Pero aquí lo más periférico es, de entre lo más natural, lo que es menos natural. Así, antes se revisó el geocentrismo que la concepción tridimensional del espacio. Aquél es menos natural, menos relevante que ésta y, por

tanto, se encuentra más cerca de la periferia de nuestros sistemas naturales de creencias. En cualquier caso es curioso que se diga que lo más relevante epistémicamente sea o pueda ser falso. La concepción tridimensional del espacio es muy natural, por tanto, muy relevante, muy nuclear, y sin embargo, consideramos que es falsa o, al menos, limitada, según el ejemplo de Julián Pacho.

Sin embargo, la nueva identificación de la mayor permanencia histórica y cultural de una creencia, su mayor naturalidad y relevancia con su mayor nuclearidad en nuestro sistema de creencias proyecta, según creo, una imagen más que discutible acerca de la naturalidad de una tal creencia. Pues mientras aquel criterio de la naturalidad de una creencia en función de su constancia o permanencia histórico-cultural es un criterio empírico-histórico aunque, insisto, no veo que haya un argumento independiente para que tengamos que sostenerlo, esta nueva identificación implica que, de hecho, hay ya una jerarquización previa de las creencias en función de su naturalidad y que, de hecho, en general se empieza a revisar las creencias más periféricas, es decir, las menos naturales. Hay aquí desplazamientos sutiles pero de gran alcance en la argumentación de Julián Pacho. Pues hasta que no se han criticado de hecho las creencias no se sabe de antemano cuál de ellas tiene o no tiene más naturalidad y relevancia epistémica. Relevancia y naturalidad aquí no quieren decir verdad, sino algo así como atrincheramiento. Es el descubrimiento o la afirmación hecha desde la ciencia de que una creencia pasada es falsa o no está bien justificada el que hace resaltar el grado de atrincheramiento, de naturalidad y relevancia, de nuestras creencias. Pero incluso esto está mal expresado y lleva a equívocos porque es como si se quisiera decir que el descubrimiento o aceptación de la falsedad de una creencia es la *ratio cognoscendi* de la naturalidad mayor o menor de una creencia, como si la mayor naturalidad estuviera ya ahí, en la *ratio essendi* de

la creencia. Se trata más bien de que sólo cuando aceptamos que una creencia es falsa es cuando constituimos o creamos su supuesto grado de naturalidad según que la creencia criticada esté compartida por más o menos culturas y tiempos históricos. Las creencias previamente no estaban ordenadas por su grado de naturalidad, ni de la forma contraria. Formaban parte de un todo más o menos coherente. Eso es todo. En suma, no estoy de acuerdo con que haya “rasgos cognitivos más naturales o menos naturales que otros” en las creencias que se van criticando. Como tampoco estoy de acuerdo con que “la naturalidad epistémica no representa para la ciencia un criterio de verdad o un límite que defina *a priori* el ámbito de las creencias no revisables”. Esta última tesis parece que va de suyo. La imagen tridimensional de espacio es muy natural, según los criterios previos, pero no por ello nos tenemos que prohibir su revisión. Lo que es falso o muy discutible es que haya una naturalidad epistémica *a priori*, aunque se descubra *a posteriori*, (pero el orden lógico aquí no sigue el orden temporal del descubrimiento) y que por eso, en general, se van criticando más tarde las creencias que son más naturales. Insisto en que es el descubrimiento aceptado por nosotros como más verdadero o más justificado el que constituye o crea el grado de atrincheramiento de nuestras creencias, no el que lo descubre.

Asentadas estas tesis, Julián Pacho se propone una nueva tarea, la de resaltar los rasgos de la ciencia que nos llevan a pensar en su no-naturalidad epistémica. A la luz de lo que he sostenido previamente esta tarea habría que reescribirla así: Los logros de la ciencia no tienen nada que ver con su naturalidad o su no-naturalidad epistémica, ni para bien ni para mal. Y no tiene nada que ver con esto porque la naturalidad epistémica no es una propiedad de ninguna creencia ni de ningún sistema de creencias sino algo que se le pega desde el exterior, no esencialmente, como una etiqueta que

simplemente quiere decir “una creencia que no había sido considerada hasta ahora como revisable desde la ciencia aceptada actualmente”. De aquí el rasgo de etnocentrismo. Pero esto no hace a la ciencia un género no-natural, aunque se pueda seguir sosteniendo que tiene rasgos epistémicos propios.

En el artículo se ensaya un argumento nuevo para asentar que la ciencia es un género no-natural. En el fondo, su no-naturalidad acaba siendo, al final, sinónimo de “acontecimiento extremadamente tardío de la historia humana”. Pero también fue tardío en la historia humana el uso del hierro para hacer objetos. Con este criterio, la no-naturalidad de la ciencia quiere decir aquí simplemente *producto cultural*. La ciencia y el uso del hierro son productos poco naturales porque son resultado de la evolución cultural. Con todo, parece que la no-naturalidad de la ciencia quiere decir algo más que la no-naturalidad del uso del hierro, es decir, algo más que insistir en su carácter cultural. La ciencia entra a formar parte de la cultura humana cuando muchas creencias, fundadas en “órganos cognitivos”, hábitos de pensamiento y el mismo lenguaje ya estaban asentados. Su no-naturalidad viene del hecho de que la ciencia se revuelve tardíamente contra estas creencias y hábitos, aunque se sirva también de esos mismos órganos cognitivos y de sus funciones básicas. Pero, de nuevo, esto no hace a la ciencia no-natural ni tampoco natural (podría ser natural por usar también de aquellos órganos cognitivos y no natural por aplicar un índice corrector más o menos radical al testimonio de los sentidos).

Conclusión: que la ciencia es un género no-natural quiere decir más bien que la ciencia es poco natural o no-natural. Pero ya he indicado en qué sentido esta tesis podría no ser correcta. Esto no quita para que la ciencia, con todo, sea un género artificial cultural en función de otras cualidades actitudinales, metodológicas, epistemológicas y

semióticas que la harían diferente de otras aéreas de la cultura como la religión, el arte o la filosofía. Entiendo que de entre todas las características que indica Julián Pacho es la de la centralidad del valor de la verdad lo que distingue a la ciencia de la no-ciencia y lo que distingue al autor de Rorty. Pero entonces es esto lo que hay que discutir. Pero de nuevo aquí Rorty yo, pediríamos más detalles y discusiones. Al final, el autor centra el problema no en la naturalidad o no naturalidad de la ciencia sino en "la neutralización epistémica de la ciencia frente a otras densificaciones de la cultura". Pero esto es un problema diferente de su no-naturalidad.

# **LA RACIONALIDAD CIENTÍFICA DESDE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE LA CIENCIA**

**Ambrosio Velasco Gómez**  
**(Instituto de Investigaciones Filosóficas,**  
**Universidad Nacional Autónoma de México)**

[ambrosio@servidor.unam.mx](mailto:ambrosio@servidor.unam.mx)

## **1. Introducción**

No obstante que la relación entre ciencia y política ha sido un problema filosófico central desde la Antigüedad hasta nuestros días, no se ha consolidado una tradición de filosofía política de la ciencia. Considero que esto se debe en buena medida a que en el esclarecimiento de la racionalidad propia de la ciencias por lo general ha considerado que los aspectos epistémicos semánticos, lógicos y metodológicos conforman el núcleo de la justificación racional del conocimiento, excluyendo las condiciones y consecuencias sociales y políticas de las ciencias, que generalmente se consideran externas a la racionalidad científica.

Si bien la distinción entre el llamado contexto de justificación y el contexto de descubrimiento ha sido cuestionada a partir de Kuhn, de todos modos se sigue marcando la separación entre cuestiones internas a la comunidad científica y cuestiones externas de carácter social y político.

La persistencia de la separación y exclusión de la dimensión político social de la actividad científica, respecto a la reconstrucción de los procesos de justificación racional se puede explicar en parte por la fuerte asociación entre racionalidad exclusivamente metodológica y Modernidad, atribuida originalmente a Descartes. Esta

asociación atrinchera la concepción restringida de la racionalidad frente a propuestas que buscan mostrar la relevancia de aspectos políticos, éticos y sociales en la idea misma de racionalidad científica, pues rápidamente se les descalifica de irracionales o posmodernas. El análisis de los problemas entre ciencia y sociedad ha sido relegado a los estudios sociales de la ciencia y la tecnología, comúnmente llamados Estudios CTS, pero tienen muy poca presencia en los estudios filosóficos de la ciencias, como claramente lo señala Philip Kitcher, con el firme propósito de revertir esta tendencia<sup>30</sup>.

El concepto de la racionalidad restringido a lo metodológico ha tenido consecuencias filosóficas lamentables, en términos de su incapacidad para discutir críticamente problemas que han identificado los estudios sociales y políticos de las ciencias, como la marcada asociación entre ciencia y autoritarismo que ha caracterizado a la Modernidad. Corresponderá más bien a las ciencias sociales y a la teoría política (Oakeshott, Escuela de Frankfurt) el cuestionamiento y denuncia de las consecuencias políticas del desarrollo de la ciencia y la tecnología; Aquellos pocos filósofos de la ciencia, como Feyerabend, que han denunciado las consecuencias autoritarias de la ciencias, terminan por rechazarla, al considerarlas incompatibles con valores éticos y políticos como el de libertad. Así, la concepción exclusivamente lingüística, lógica y metodológica de la racionalidad científica (racionalidad restringida) que ha predominado en la filosofía de la ciencia, al confrontarla con los estudios sociales y políticos lleva a plantear un incómodo dilema, al señalar como incompatibles el desarrollo de la ciencias y el fortalecimiento de la democracia. Ante tal dilema algunos filósofos como Michael Oakshott o Paul

---

<sup>30</sup> "Hay sin embargo, temas del conocimiento que realmente importan a los ciudadanos de las democracias del mundo del siglo XX, temas que son casi ignorados en su totalidad en las discusiones filosóficas contemporáneas. Mi objetivo es identificar esos temas e iniciar su discusión" Philip Kitcher, "Knowledge and democracy", Ponencia presentada en el I Congreso Internacional de Filosofía de la Universidad de Creta, Heraklión, Grecia, Mayo 2006 (La traducción es mía)

Feyerabend, se inclinan por la libertad democrática, mientras que otros autores se inclinan por cambiar el concepto de democracia, restringiendo la participación ciudadana, para hacerla compatible con el desarrollo científico, a través de una redefinición (Galbraith, Shumpeter, la llamada escuela revisionista de la democracia, inclusive en cierta medida Popper, con su propuesta de ingeniería fragmentaria<sup>31</sup>).

Si se quiere superar este dilema es indispensable que la filosofía y en particular la filosofía de la ciencia asuma la tarea de analizar críticamente las condiciones que harían compatible el desarrollo de la ciencia y la tecnología con el fortalecimiento de la democracia. Esta tarea se hace más urgente en el contexto del mundo actual en que la ciencia, la tecnología y las nuevas tecnociencias constituyen el factor principal de la vida social, ("sociedad del conocimiento"). Esta situación se agrava en sociedades como las latinoamericanas donde existe una gran diversidad cultural y por ende una pluralidad de conocimientos, muchos de ellos valiosos y de arraigo histórico, que han conformado la identidad de comunidades indígenas que han logrado sobrevivir a siglos de dominación y exclusión, gracias precisamente a esos conocimientos tradicionales.

Afortunadamente en años recientes en el seno de la filosofía y en especial de filosofía de la ciencia se ha desarrollado tanto en países de habla inglesa, como en Iberoamerica, un nuevo esfuerzo

---

<sup>31</sup> La posición de Popper respecto a la relación entre ciencia y democracia es ambigua y sujeta a debate. Ángeles Jiménez Perona considera que sería una exageración considerar la propuesta de popperiana de ingeniería social como defensa de la tecnocracia, pero ciertamente señala que al menos hay una inconsistencia del racionalismo crítico al transitar del plano científico al plano político, pues aquí Popper asume como único modelo válido la democracia liberal, sin que sus miembros puedan cuestionarlo o transformarlo sustantivamente "Hay pues una dogmatización de una de las alternativas políticas posibles y por lo tanto, hay una pérdida del falibilismo entendido como principio que trabaja a pleno riesgo" Ángeles Jiménez Perona, *Entre el liberalismo y la social democracia. Popper y la sociedad abierta*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1993, p 213



por integrar cuestiones políticas y éticas a problemas epistemológicos de las ciencias, como es precisamente el caso el proyecto de epistemología social que coordina Ángeles Jiménez Perona, y otros proyectos de filósofos españoles y mexicanos comprometidos el desarrollo de la ciencias y la democracia en un sentido amplio. En el ámbito anglosajón hay que destacar en este sentido los trabajos de Philip Kitcher, Stephen Turner, Steve Fuller, Carl Mitcham, entre otros. Sin embargo, me parece que estos nuevos enfoques de la filosofía de la ciencia anglosajona tratan más bien de equilibrar valores y argumentos epistémicos con otros de carácter político para contemporizar desarrollo científico y democracia, lo cual es muy meritorio, pero no integran intrínsecamente una dimensión política a la racionalidad científica que tenga entre sus implicaciones el fortalecimiento de la democracia republicana. Esto último es precisamente el propósito del presente trabajo, considerando además de la implicaciones republicanas, la compatibilidad del desarrollo científico con el pluralismo cultural.

Con este propósito en la primera parte del trabajo me refiero someramente al contexto cultural y político del surgimiento de la concepción moderna de la racionalidad con Descartes y su generalización al ámbito político con Hobbes. El segundo apartado confronta la concepción cartesiana de la racionalidad con propuestas alternativas de Duhem y Neurath, que desde mi punto de vista constituyen los cimientos de una filosofía política de la ciencia. El mismo Neurath considera a la concepción cartesiana como un pseudoracionalismo, precisamente por no incluir dentro de la racionalidad científica a los "motivos auxiliares" que refieren a implicaciones sociales y políticas del desarrollo científico, intereses sociales. Estos dos fundadores de la filosofía contemporánea de la ciencia resultan de gran relevancia para buscar una salida al dilema planteado por Feyerabend y por otros filósofos sociales del siglo XX entre racionalidad científica y democracia sustantiva. Finalmente, en el

último inciso analizo los retos que el multiculturalismo plantea tanto a la democracia como al desarrollo de las ciencias, y trato de dar una respuesta a través del principio de equidad epistémico

## **2.- Los motivaciones políticas de la racionalidad moderna.**

El racionalismo moderno propuesto de manera muy destacada por Descartes, tenía como objetivo fundamental lograr una fundamentación del conocimiento considerando sólo valores y argumentos epistémicos y metodológicos, sin contaminación de cuestiones políticas, ideologías o intereses sociales propio de todo hombre realmente existente. En este proyecto los sujetos en su actividad real y concreta fueron sustituidos por la "res cogitans", por la cosa pensante. Con ello se anuló la pertinencia de introducir consideraciones sociales, históricas y políticas en las discusiones sobre la validez del conocimiento.

El surgimiento de las críticas a este modelo abstracto del conocimiento desubjetivizado y puramente teórico coincidieron con el surgimiento de la filosofía contemporánea de la ciencia a principios del siglo XX. Sin embargo estos cuestionamientos no fueron desarrollados por la mayoría de los herederos que construyeron la llamada filosofía estándar de la ciencia a partir de Karl R. Popper, quien presumía de sustentar una epistemología sin sujeto cognoscente. El conocimiento es así para Popper un componente del Mundo III, del mundo de las ideas, no del mundo de los sujetos, de los hombres que han producido ese conocimiento, pero que adquiere autonomía y vida propia. Esta visión del conocimiento desprendida de sus hacedores, es semejante a la concepción fetichizada de las mercancías que Marx critica, cuando se les concibe con valor y existencia propios, independientemente de la actividad de sus productores.

Esta concepción etérea, des-subjetivizada e inclusive fetichizada del conocimiento científico es heredera de la concepción cartesiana de

la racionalidad. Pero no hay que olvidar que la concepción moderna de la racionalidad surgió en un mundo envuelto en la incertidumbre, la irracionalidad y la violencia. En medio de las cruentas guerras religiosas que desde 1618 padecieron durante 30 años Francia y otros países europeos, René Descartes consideraba indispensable establecer un nuevo modelo de conocimiento absolutamente racional, demostrable y cierto, libre de toda pasión, dogma o disputa que diera lugar a conflictos. Ciertamente los temas, problemas y discusiones propias del Humanismo renacentista, sobre asuntos prácticos que se desarrollaban a través de la argumentación retórica no proporcionaban ese modelo de conocimiento racional, pues de entrada se reconocía la imposibilidad de alcanzar la verdad última, y llegar a demostraciones contundentes. Por ello Descartes vuelve la vista al mundo de la física y de las matemáticas, como el ámbito adecuado para desarrollar ese nuevo modelo de científicidad, que elimine la incertidumbre. Con ello se da un paso decisivo para poner fin a los conflictos intelectuales estériles. Así la solución al conflicto que ofrece el racionalismo cartesiano no está basada en el pluralismo y la tolerancia, sino más bien en la unificación de los juicios a través de un proceder riguroso y demostrativo.

La propuesta filosófica de Descartes, adecua la ontología a de la realidad física a los requerimientos epistemológicos. Para ello formaliza todos los objetos que llama en general "res extensa", cuyos atributos universales, anchura, profundidad y largo, son cuantificables y matematizables, tal y como lo requería Galileo en su famosa metáfora del universo como un libro abierto, escrito en lenguaje matemático. Como bien señala Luís Villoro, Descartes innova un nuevo concepto de sustancia, en función de su extensión, que le permite prescindir de todas las demás cualidades de la variedad de esencias que se reconocía en la física aristotélica. Una vez constituida la realidad extensa, Descartes propone un procedimiento metodológico afín, compuesto por reglas rigurosas de análisis y síntesis que le permite prescindir de los sujetos de carne y hueso, de los sujetos históricos realmente existentes

con sus pasiones, intereses, ideologías, etc. De hecho el método sustituye al sujeto, o al menos construye un sujeto universal: "El sujeto de que nos habla Descartes – dos dice Jaime Labastida- no es él como sujeto histórico, individual o psicológico, sino el sujeto universal, el sujeto de la ciencia: el ego que piensa, la cosa que piensa (res cogitans), algo que piensa y cuyo pensamiento es el mismo de todo sujeto racional posible".<sup>32</sup> Esta nueva concepción de los sujetos y objetos del conocimiento cierto, implican una importante reducción del ámbito de la realidad que puede ser conocida con certeza, pues solo lo cuantificable y lo matematizable puede ser descrito de manera clara y distinta, incorporado a una teoría universal, plenamente demostrable a través de rigurosos pasos metodológicos de análisis y síntesis. Así, la mayoría de los asuntos prácticos más importantes para la vida humana que eran el centro de la reflexión y las discusiones del humanismo renacentista, quedan fuera del alcance del nuevo modelo científico (la ética, la política, las artes, etc.), y en todo caso pasan a ser asuntos regulados por la autoridad civil o religiosa.

La reducción de lo racional a la teoría matemática y física , por una parte, y la supeditación de los asuntos prácticos de la ética, la política y la religión a las autoridades, sustrayéndolos del debate público, representa al mismo tiempo un constreñimiento de lo que puede ser racional y una limitación a la tolerancia y a la libre discusión de las ideas y valores en la vida moral, política y religiosa, en relación con el humanismo renacentista del siglo XVI (Montaigne, Maquiavelo, Gucciardini, Erasmo, Moro, Vives, Sepúlveda, Las Casas, De la Veracruz, et.c,) que a su modo , más afín al modelo antiguo de argumentación (retórica y dialéctica) promovían la discusión plural y amplia de teorías y doctrinas sobre asuntos determinantes para la vida de los hombres y del mundo entero, como por ejemplo la legitimidad de la Conquista y del Imperio español.

---

<sup>32</sup> Jaime Labastida, *El edificio de la Razón*, México, Siglo XXI, 2007, p79-80)

Por ello Stephen Toulmin en su Libro *Cosmópolis. La agenda oculta de la Modernidad*, considera que "si bien es una exageración inferir que la revolución filosófica y científica fue una contrarrevolución... sin embargo permanece el hecho de que esta revolución no fue motivada por intenciones exclusivamente progresistas"

La nueva idea de racionalidad metódica y demostrativa que impulsó Descartes tuvo una enorme aceptación inclusive en el ámbito político, cuyo conocimiento riguroso lo veía Descartes como un sueño lejano. Pero ese sueño fue realizado pocos años después por Thomas Hobbes, aunque habría que ver si fue la realización de un sueño racionalista o más bien una pesadilla que terminaría por justificar racionalmente el autoritarismo político.

Hobbes pensó que la argumentación retórica prudencial de la tradición humanística se convertía en una seria amenaza para una justificación racional de la teoría política y, por ende, para la estabilidad del orden político. Por ello la fundamentación racional sobre premisas indubitables del poder político requería de una nueva ciencia civil de carácter demostrativo y no prudencial. Con ello el diálogo deliberativo, la apelación al "sensus communis" de los ciudadanos perdió toda relevancia<sup>33</sup>.

En este sentido coincido con Sheldon Wolin al considerar que esta obsesión de Hobbes por fundar una ciencia política demostrativa constituye el fundamento de una tradición política ilustrada pero antirepublicana e inclusive despótica<sup>34</sup>, pues elimina del espacio público

---

<sup>33</sup> "Hobbes busca reemplazar la perspectiva dialógica y antidemostrativa del razonamiento moral, que se deriva del supuesto humanista de que para cualquier asunto siempre pueden desarrollarse argumentos para sustentar respuestas o posiciones opuestas...por una teoría política basada en premisas auténticamente científicas" Q. Skinner, *Reason and rhetoric in Thomas Hobbes political thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p 298.

<sup>34</sup> "Hobbes fue uno de los primeros, después de Bacon, en interpretar las consecuencias política y sociales radicales de la nueva ciencia y uno de los primeros pensadores modernos en llevar a cabo la mediación política entre ciencia y sociedad. Hobbes promovió simultáneamente la reconstitución del pensamiento teórico y la reconstitución de la sociedad sobre bases de modos

la confrontación y deliberación entre ciudadanos libres y autónomos de diversas concepciones del bien público y de la justicia.

Hobbes desarrolló su revolución teórica basado en una radicalización del racionalismo metodológico de su tiempo, en contra del modelo de argumentación retórica del humanismo renacentista. El rechazo a esta concepción retórica presupone la actitud racionalista de que sólo un método algorítmico puede darnos certeza racional y sólo un conocimiento demostrado a través de tal método puede servir de base para el ejercicio racional de la autoridad política, que a su vez constituye la base fundamental de la legitimidad del poder. Así pues, la legitimidad de la política está basada en la racionalidad metódica que es distintiva de la ciencia.

*Si bien tiene razón Feyerabend en plantear el conflicto existente en las democracias liberales contemporáneas entre la legitimidad del poder político basada en la apelación al conocimiento científico y la libertad política y la autonomía moral de los ciudadanos, no estoy de acuerdo con él en que la solución sea renunciar a la ciencia. Más bien, se trataría de formular alternativas a la concepción de la racionalidad científica y, en consecuencia, al papel de las ciencias en las sociedades actuales, de tal manera que el desarrollo de la ciencia no implique el reforzamiento del autoritarismo, sino más bien la promoción de la justicia, de libertad, de la equidad, de la democracia.*

### **3.- Concepciones alternativas de la racionalidad.**

---

científicos de pensar. Lo que conecta a ambos es un hilo de despotismo." Sheldon Wolin, "Hobbes and the culture of despotism" en M. Dietz (ed.) *Thomas Hobbes and Political theory*, Kansas, University Press of Kansas, 1990, p 18.

La concepción restringida de la racionalidad científica, al considerar solamente conceptos unívocos y métodos demostrativos para justificar el conocimiento excluye la discusión y deliberación pública de las teorías, de los métodos y de los valores epistémicos y de otra índole. El carácter intrínsecamente no deliberativo y público de la racionalidad científica moderna, tiene también consecuencias políticas que han sido cuestionadas radicalmente en el siglo XX por diversos autores como Feyerabend, Gadamer, Oakshott, y Habermas, entre otros. Paul Feyerabend, por ejemplo, reconoce que en la sociedad contemporánea, la verdad científica y la libertad política se encuentran en contradicción, pues se considera que sólo los expertos están capacitados para participar en las decisiones, porque sólo ellos en rigor saben. Ante tal contradicción, Feyerabend aprecia más la libertad política y la autonomía personal, que la verdad científica<sup>35</sup>.

La concepción moderna de la racionalidad científica, en virtud de su excesiva confianza en el lenguaje y la metodología, entraña en sí misma una reticencia a la discusión y deliberación pública de las ideas y opiniones, y por ello se contrapone a una sociedad republicana, además de estar infundada en términos epistemológicos

Pero si revisamos las concepciones de la racionalidad científica en la filosofía de la ciencia del siglo XX nos encontraremos que esa racionalidad científica no es la cartesiana, ni es como Hobbes la concebía a partir de su lectura de Euclides y su encuentro con Galileo. Ninguna metodología o conjunto de reglas metodológicas es por sí mismo suficiente para elegir racionalmente entre teorías o hipótesis alternativas. Esta crítica a la razón metodológica y apodíctica fue ampliamente argumentada desde principios del siglo XX por Pierre Duhem, -destacado físico, historiador y filósofo de la ciencia- a partir

---

<sup>35</sup> "La vida humana es guiada por muchas ideas, la verdad es una de ellas. La libertad y la independencia mental son otras. Si la verdad, como la conciben algunos ideólogos, entra en conflicto con la libertad, entonces tenemos una opción". Paul Feyerabend, "Cómo defender a la sociedad contra la ciencia", en I. Hacking (editor), *Revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, p. 297.

del problema de la subdeterminación empírica de las teorías. Este problema consiste en señalar no sólo la imposibilidad de verificar teorías por vía inductiva a partir de la observación y la experimentación, sino también, y esto es lo más importante, la imposibilidad de refutar empíricamente teorías, por medio de una inferencia deductiva, particularmente a través del *modus tollens*, que posteriormente” plantearía Popper como el método de las ciencias, desdeñando las críticas de Duhem<sup>36</sup>. El cuestionamiento al carácter concluyente del método hipotético deductivo representa una crítica profunda a la confianza en la metodología científica, y con ello a la creencia de que la racionalidad de la ciencia descansa básicamente en el recurso a un método confiable.

Para sustentar la imposibilidad epistémica y lógica de refutaciones concluyentes de hipótesis en la ciencia Duhem presenta dos argumentos. Primeramente el argumento de la carga teórica de la observación, que afirma que toda observación todo experimento depende de la aceptación previa de teorías que normalmente no son puestas en cuestionamiento en el proceso de contratación de una hipótesis, pero que podrían ser las responsables del error en caso que los enunciados observacionales contradijeran a las conclusiones esperadas. Aún la observación más elemental, como puede ser la medición de la temperatura, presupone la aceptación de teorías complejas.<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Ciertamente Popper reconoce que “no es posible jamás presentar una refutación concluyente de una teoría, ya que siempre puede decirse que los resultados experimentales no son dignos de confianza [...] si se insiste en pedir demostraciones estrictas (o refutaciones estrictas) en las ciencias empíricas nunca se sacará provecho de la experiencia.” K.R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1973, p. 49.

<sup>37</sup> “Es imposible dejar la teoría fuera del laboratorio porque sin las teorías es imposible regular un instrumento o realizar una predicción... la imposibilidad radical de separar la teoría del experimento complica la contrastación empírica de teorías y nos obliga a revisar cuidadosamente su significado”, Pierre Duhem, *The Aim and structure of physical theory*, Nueva York, Atheneum, 1972, p. 207.



El otro argumento se refiere al carácter holístico de la contrastación de las hipótesis en la investigación científica. Esto significa que nunca contrastamos una hipótesis aislada sino un conjunto de hipótesis, de tal manera que si hay contradicción con los enunciados observacionales, lo único que podemos inferir es que alguna de las hipótesis en cuestión es falsa, pero no sabemos cuál de ellas es falsa:

La predicción de un fenómeno cuya no ocurrencia terminará con el debate en torno a la validez de la hipótesis, no se deriva sólo de la proposición que se cuestiona, sino de esa proposición junto con todo un grupo de teorías. Si el fenómeno predicho no ocurre no sólo se cuestiona la proposición bajo prueba, sino todo el apoyo teórico que utiliza el físico. La única cosa que el experimento nos enseña es que entre las proposiciones que se utilizan para predecir el fenómeno y establecer si se produce o no hay al menos un error; pero no nos dice dónde está el error<sup>38</sup>.

Para Popper<sup>39</sup> refutar alguna de las hipótesis auxiliares para salvar a la hipótesis central es inadmisible pues equivale a introducir hipótesis *ad hoc*, lo cual debe proscribirse, pues viola la regla metodológica fundamental (o Ley Estatutaria, como la llamaría irónicamente Lakatos) de nunca salvar a la hipótesis de la refutación.<sup>40</sup>

Pero la subdeterminación lógica y metodológica de contrastación empírica de las hipótesis no significa que no podamos seleccionar con buenas razones cuál de las hipótesis debemos

---

<sup>38</sup> P. Duhem, op. cit., p. 185.

<sup>39</sup> Sobre este punto de vista de Duhem, véase mi artículo "La racionalidad científica en Duhem y Popper: Buen sentido o reglas metodológicas" en Teresa Santiago (comp.) *Alcances y límites de la racionalidad en el conocimiento y la sociedad*, México, UAM Iztapalapa-Plaza Valdés, México, 2000, pp. 39-45.

<sup>40</sup> "Las reglas del procedimiento científico han de ser tales que no protejan a un enunciado científico" K.R. Popper *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1973, pp. 49.

corregir. Estas razones (o motivos) auxiliares y complementarios de la metodología "...que no proceden de la lógica, pero que no obstante dirigen nuestras preferencias y elecciones estas razones que la razón no conoce y que hablan del amplio *espíritu de fineza* y no del *espíritu geométrico*, constituyen lo que es propiamente llamado buen sentido (*bon sens*)"<sup>41</sup>.

Duhem considera que el buen sentido se puede desarrollar a través de la confrontación dialógica de las hipótesis y teorías que presentan diferentes científicos. Para ello se requiere que los mismos científicos superen "la pasión que hace a un científico ser demasiado indulgente con su propias teorías y demasiado severo con los sistemas teóricos de sus colegas"<sup>42</sup>. Ante la imposibilidad de demostrar de manera contundente la verdad o la falsedad de las hipótesis y teorías, Duhem introduce un principio de tolerancia, o más aún de reconocimiento de la pluralidad de opiniones y la necesaria confrontación dialógica entre ellas, de manera análoga a las controversias propias del humanismo renacentista que el racionalismo moderno pretendió superar.

En la visión de Duhem, la racionalidad del juicio científico depende de una cierta actitud, ética y cívica de los científicos que consiste en estar abiertos y receptivos a las opiniones contrarias de sus colegas para cuestionar los puntos de vista propios y en reconocer el pleno derecho de los colegas a expresar, discutir y defender sus hipótesis por la vía de la argumentación y la búsqueda de la evidencia. La solución de estas controversias se dará en una deliberación colectiva, en la cual aflora el buen sentido, el juicio prudencial para inclinar nuestra selección respecto a alguna hipótesis o tema en particular

La reivindicación de la racionalidad práctica y colectiva en la ciencia también fue desarrollada por Otto Neurath, quien cuestionó

---

<sup>41</sup> Ibid., pp. 212.

<sup>42</sup> Ibid, pp. 218.

fuertemente la idea cartesiana de que, en el ámbito de las ciencias es posible asegurar la verdad de las teorías a través de un método riguroso<sup>43</sup>. Esta excesiva confianza metodológica que raya en la metodolatría, es considerada por Neurath como síntoma inequívoco del pseudoracionalismo. El verdadero racionalismo es conciente de su límites, especialmente de las deficiencias de la lógica y la metodología y reconoce que éstas deben ser complementadas con otro tipo de razones prácticas que él denomina "motivos auxiliares".

Neurath considera que las razones que proporcionan los motivos auxiliares no son ocurrencia de un individuo sino que son herencia histórica de generaciones pasadas que los miembros de una comunidad científica discuten y revisan continuamente. En este sentido, Neurath reconoce que la tradición no es algo que se opone a la racionalidad científica<sup>44</sup>, sino más bien es una condición para su desarrollo en cuanto que los motivos auxiliares requieren de la sabiduría implícita en la vida comunitaria para poder ser puestos en operación.

El motivo auxiliar es apropiado para promover un tipo de acercamiento entre tradición y racionalismo [...] La aplicación de los motivos auxiliares requiere previamente de un alto grado de organización; solamente si el procedimiento es más o menos común a todos, el colapso de la sociedad humana podrá prevenirse. La uniformidad tradicional del comportamiento tiene que ser reemplazada por la cooperación consciente; la disposición consciente de un grupo humano para cooperar depende del carácter de sus individuos<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> "Fue un error fundamental de Descartes pensar que sólo en el campo práctico se puede recurrir a reglas de carácter provisional. También el pensamiento requiere de reglas provisionales en más de un aspecto... Hay objeciones fundamentales a la visión cartesiana. Quien quiera crear una visión del mundo o un sistema científico debe operar con premisas debatibles. Cada intento de crear una representación del mundo a partir de una tábula rasa y hacer una serie de enunciados que se consideran verdaderos definitivamente está necesariamente lleno de trampas". Otto Neurath "The Lost Wanderers of Descartes and the auxiliary motives" (1913) en Otto Neurath, *Philosophical papers 1913-1946*, Boston, D. Reidel Publishing Company, 1962, p.3.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>45</sup> *Ibid.*

Esta concepción amplia de la racionalidad científica contrasta drásticamente con la concepción estrecha que Neurath denomina "pseudoracionalista" centrada únicamente en cuestiones lógicas, semánticas y metodológicas, pues estas últimas eliminan de entrada la relevancia de los aspectos prácticos y en general del papel que desempeñan los sujetos en la producción y desarrollo de las ciencias. La exclusión de los aspectos prácticos y subjetivos no sólo origina una concepción estrecha y deformada de la racionalidad científica, sino también, propicia una peligrosa concepción autoritaria de la relación entre ciencia y poder político.

Es importante subrayar que la evaluación racional de teorías exige según Neurath una adecuada organización cooperativa entre la comunidad científica y la sociedad, gracias a la cual se posibilite la comunicación y discusión racional, acorde a valores compartidos por científicos y la comunidad social más amplia en la que se inserta y desarrolla la actividad científica. Para ello se requiere impulsar procesos de comunicación entre científicos y el resto de la sociedad civil, de tal manera que las necesidades e intereses legítimos de la sociedad civil puedan ser atendidas posteriormente por los avances científicos y tecnológicos y, recíprocamente, la sociedad brinde los recursos necesarios para la investigación científica y tecnológica. Esta relación cooperativa entre ciencia y sociedad requiere también de una amplia difusión y educación científica de la sociedad civil, a fin de que sus expectativas y demandas a la comunidad científica estén fundamentadas en opiniones científicamente ilustradas. De esta manera, inclusive la misma sociedad, a través de instituciones y organismos adecuados, podría monitorear los beneficios y consecuencias generales del desarrollo científico y tecnológico. Se trata pues de promover el desarrollo de un amplio sentido común ilustrado científicamente que sirva de fundamento para el funcionamiento de los motivos auxiliares "compartidos por todos".

A este propósito contribuye de manera muy significativa el programa positivista de impulsar el lenguaje fisicalista no sólo porque constituye la base de contratación empírica de las teorías científicas, sino también porque representa la continuidad y refinamiento del lenguaje del sentido común y que por lo tanto puede fácilmente ser comprendido y comentado por los niños y en general por la población no científica. Así pues, el programa positivista del lenguaje fisicalista cumple al mismo tiempo, una función epistémica y una función pedagógica y política. Tal organización constituye una dimensión política de la ciencia como una condición necesaria para su desarrollo e incluso para su subsistencia. A su vez, Neurath considera que el desarrollo científico es una condición necesaria para la sobrevivencia de la sociedad humana, de ahí las trascendentes consecuencias de la organización política de la ciencia<sup>46</sup>.

En suma, tanto Duhem como Neurath consideran que ciertos valores y actitudes éticas de los científicos, tales como la tolerancia, el reconocimiento de que los otros científicos que discrepan del propio punto de vista pueden tener razón, la disposición de diálogo, la disposición a cooperar en función de valores comunes, así como la existencia de condiciones políticas adecuadas dentro de la comunidad científica, tales como el pluralismo, la libertad de investigación y comunicación, la organización institucional para el debate, la formación de consensos, así como los espacios de comunicación y participación entre sociedad y comunidad científica son indispensables para el desarrollo racional de las teorías científicas.

Neurath amplía el carácter público de la racionalidad, no sólo a la comunidad pertinente de científicos, sino inclusive a toda la

---

<sup>46</sup> Fernando Broncano coincide en resaltar la trascendencia política y social de la filosofía de la ciencia de Neurath: "El positivismo de Neurath resulta en una estrategia tolerante y liberal como pocas, lo que explica el reciente entusiasmo por Neurath en muchos sectores... logra así una pacífica convivencia entre la lógica (metodología) y la sociología." Fernando Broncano, *Individuo y sociedad en filosofía de la ciencia* en Fernando Broncano y Ana Rosa Pérez Ransanz, *La ciencia y sus sujetos. ¿Quiénes hacen la ciencia en el siglo XXI?*, México UNAM- Siglo XXI. 2009, p 69

sociedad, pues todo ciudadano tiene motivos auxiliares tan válidos como el más destacado de los científicos. Como resulta claro, esta propuesta de racionalidad alternativa, al estar basada en la discusión plural y la deliberación pública, a diferentes esferas, lejos de limitar la participación ciudadana en las decisiones políticas, las promueve, no sólo en el gobierno de las polis, sino inclusive en el ámbito propio de la ciencias.

*En suma, considero que la noción de racionalidad que hemos tratado de elucidar a partir de las propuestas de Neurath y Duhem, ofrece una salida al dilema planteado por Feyerabend, que hace no sólo compatibles, sino también recíprocamente dependientes el desarrollo científico y la vida democrática.*

#### **4. Racionalidad científica, legitimidad democracia y pluralismo cultural .**

Sin embargo, habría que preguntarnos: ¿un programa filosófico como el del positivismo lógico podría promover una democracia republicana en el contexto del multiculturalismo contemporáneo?

Para responder esta pregunta es necesario esclarecer qué entendemos por multiculturalismo. Consideramos que una tesis fundamental del multiculturalismo es que existen de facto una pluralidad de culturas, cada una con sus propios criterios epistémicos, éticos, estéticos, políticos, etc., y que no hay auténticos criterios universales o transculturales que se impongan sobre las diferentes culturas para valorarlas y jerarquizarlas.

Además de estas tesis fácticas, el multiculturalismo también sostiene que esa pluralidad es buena y deseable porque constituye una condición de posibilidad para el diálogo entre diferentes

expresiones de diversas culturas, lo cual a su vez permite la revisión crítica de tradiciones, creencias, prácticas y criterios.<sup>47</sup>

Esta noción de multiculturalismo resulta incompatible con el positivismo lógico, que ciertamente mantiene principios y criterios epistémicos y políticos de alcance universal. En este sentido el positivismo lógico no sólo no podría aceptar que el ejercicio del poder político estuviera basado en creencias no científicas, ni en prácticas que desconozcan los avances tecnológicos (digamos mágicas o religiosas), sino que tampoco aceptaría otra concepción de la ciencia que no fuera fisicalista.<sup>48</sup> En ese sentido el "monismo epistémico" del positivismo lógico que desconoce valor cognoscitivo a cualquier otro tipo de creencia que no sea científica y cualquier criterio que no sea fisicalista, es contrario al pluralismo que exige el multiculturalismo.

¿Cuáles serían las características generales de una concepción de la ciencia compatible con el desarrollo del multiculturalismo?

En primer lugar tendría que reconocerse un principio de equidad epistémico que sostendría que todos las tradiciones de conocimiento socialmente relevantes en una comunidad determinada son igualmente dignas de respecto cultural, y ninguna de ellas tiene por sí misma derechos especiales en el ámbito político.

Lo anterior significa que si en un estado nacional coexisten comunidades que tienen creencias y prácticas epistémicamente distintas -como puede ser la herbolaria propia de los curanderos de ciertos pueblos indígenas y la medicina institucionalizada basada en el conocimiento científico- ninguna de estas comunidades tiene derecho a imponer sobre la otra sus creencias y prácticas (por

---

<sup>47</sup> Sobre el concepto de multiculturalismo, véase mi artículo "Multiculturalismo y republicanismo" en León Olivé (coord.), *Ética y diversidad cultural*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

<sup>48</sup> Recuérdese la fuerte crítica de Neurath a la sociología comprensiva de Max Weber, que la consideraba metafísica y por tanto no científica. Véase Neurath, "Fisicalismo en Sociología" en A. J. Ayer, (comp.), *El positivismo lógico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.

ejemplo, campañas de vacunación forzadas), bajo el supuesto de la superioridad epistémica de la medicina científica sobre la herbolaria de los curanderos, que es más cercana a un conocimiento mágico-religioso.

Análogamente, en el ámbito de las instituciones y prácticas de impartición de justicia, los sistemas jurídicos positivos no deberían imponerse a los usos y costumbres que siguen los pueblos indígenas para dirimir sus conflictos. Lo mismo sucedería en otros ámbitos de la vida social.

Ciertamente, la equidad epistémica no significa aislamiento de las diferentes comunidades y saberes, más bien, que en todos los ámbitos de la vida social, donde necesariamente interactúan diferentes comunidades y confluyen saberes y prácticas científicas y tecnológicas con saberes y prácticas de otra índole, los primeros no tienen prioridad sobre el resto, sino que debe asegurarse un espacio público de comunicación y diálogo donde sus respectivos representantes puedan llegar a acuerdos y consensos, de manera semejante a como ocurre en la discusión y deliberación entre los representantes de diferentes clases y grupos sociales en toda organización política republicana.

Esta idea ha sido desarrollada recientemente por Kitcher en su libro *Science, truth and democracy* bajo el concepto de "ciencia bien ordenada" (well ordered science). Kitcher considera esencial para que se establezca la ciencia bien ordenada en una sociedad democrática que existan instituciones que gobiernen el desarrollo científico y tecnológico en función de acuerdos deliberativos entre representantes de los diferentes puntos de vista relevantes en la sociedad en cuestión, de una manera semejante a cómo ocurre en la democracia popular.<sup>49</sup> Desde luego este tipo de instituciones representativas

---

<sup>49</sup> Cfr. Philip Kitcher, *Science, truth and democracy*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 122-130.



corren el riesgo de caer bajo presiones de diferente índole, sea de grupos dogmáticos cerrados a la comunicación o de grupos militares o empresariales, o de científicos que sólo consideran valores epistémicos y desprecian valores sociales o políticos relevantes. Por ello, Kitcher, al igual que anteriormente lo había hecho Habermas en un contexto más amplio, considera a la "ciencia bien ordenada" como un ideal regulativo, cuya realización aproximativa depende fundamentalmente de una adecuada representación de los grupos sociales relevantes y de una intensa difusión del conocimiento científico en la sociedad, a fin de que los intereses en discusión sean intereses y preferencias ilustradas (*tutored interests*). Como puede observarse esta propuesta de Kitcher refleja el punto de vista de Neurath respecto a los motivos auxiliares de la ciencia que deben ser ampliamente compartidos por la sociedad. Pero también refleja la presunción de que el conocimiento científico y tecnológico es sin duda alguna el más racional y objetivo de todos los conocimientos disponibles en la sociedad, presunción que debe discutirse y reconocerse en la deliberación pública y no asumirse de facto.

Mi propuesta multiculturalista difiere de la de Kitcher en el sentido de que los grupos no científicos no sólo aportan a la discusión consideraciones morales, políticas o de otra índole extraepistémica, sino que, además de ello, también aportan conocimientos auténticos que deben confrontarse y debatirse con los científicos. Desde luego, no se trata de que el conocimiento científico en sí mismo se negocie ante el público no científico, sino que los conocimientos científicos y tecnológicos que sirven de base para la toma de decisiones políticas y para la solución de problemas sociales que afectan a una diversidad de ciudadanos y grupos de personas, puedan ser puestos en diálogo y debate con otros tipos de conocimiento y prácticas que los grupos involucrados consideren relevantes en función de sus formas de vida, costumbres y tradiciones. De esta manera sería posible que las

decisiones adoptadas efectivamente reflejen el consenso de los puntos de vista de los científicos y los no científicos.

Steve Fuller, en su libro *The Governance of Science* enfoca más específicamente el problema de la pluralidad de intereses epistémicos para la gobernación de la ciencia, desde una perspectiva republicana. Fuller acertadamente considera que un rasgo esencial del republicanismo consiste en una amplia libertad de expresión de diferentes opiniones que al mismo tiempo que demuestra la autonomía de las personas, propicia a través del diálogo y la deliberación plural, la formación de un cuerpo colectivo de conocimientos.<sup>50</sup> Pero el problema fundamental que plantea Fuller para la constitución de una comunidad científica republicana, tanto en su vida interna como en su relación con la sociedad plural, consiste precisamente en la cuestión de la representación de intereses y opiniones diversas.<sup>51</sup> Es pues un problema político y no un problema epistémico.

Desde mi punto de vista, el planteamiento adecuado debe apuntar a la integración de un criterio de racionalidad a la vez epistémico y político, de manera análoga al propuesto por Neurath en su noción de "motivo auxiliar", o por Duhem con la de "buen sentido" que presupone la conformación de un espacio público de comunicación y deliberación: En el caso de sociedades con amplia diversidad cultural se haría necesario incluir en ese espacio público la representación equitativa de la diversidad no sólo de intereses sociales, sino también de saberes tradicionales, que como el conocimiento científico tienen pretensiones de validez. En este espacio de diálogo plural el principio de equidad epistémica resulta

---

<sup>50</sup> Cfr. S. Fuller, *The governance of science and the future of open society*, Buckingham, Reino Unido, Open University Press, 2000, pp. 13-20.

<sup>51</sup> El problema fundamental que enfrenta la gobernación de la ciencia hoy en día reside en las cuestiones de representación: tanto de cómo representa el científico sus propios intereses y como se representan los intereses epistémicos del público, *Ibidem*, p. 155.

esencial, para prevenir que un conocimiento específico o ciertos intereses de grupo tengan de antemano o a priori prelación sobre otros. Toda superioridad epistémica de un tipo de conocimiento específico en relación a problemas particulares, tendría que ser resultado de una deliberación plural en torno a problemas específicos.

La propuesta es más fácilmente justificable desde un punto de vista político, en términos de la no exclusión de concepciones del mundo que involucran ideas sustantivas del bien, de la justicia, de la felicidad etc. Este es precisamente en sentido que le da Dewey al concepto de equidad:

Equidad denota la participación sin impedimento que tiene cada miembro de la comunidad en las consecuencias de la acción asociada... la equidad no significa esa clase de equivalencia matemática o física en virtud de la cual un elemento cualquiera puede ser sustituido por otro. Denota efectiva consideración por lo que es distinto y único en cada uno, independientemente de las desigualdades físicas o psicológicas. No es una posesión natural sino fruto de la comunidad cuando su acción es dirigida por su carácter de comunidad.<sup>52</sup>

Pero si queremos evitar el problema de admitir creencias y prácticas irrelevantes o perniciosas, también nos hemos de preocupar por un criterio epistémico de inclusión de los conocimientos no científicos que puedan dialogar e integrarse con conocimientos científicos, más allá de los problemas de inconmensurabilidad que se puedan presentar. La posibilidad de esta integración queda en evidencia si observamos las prácticas de la investigación científica de punta en el campo farmacéutico que buscan aprovechar, de manera injusta, los conocimientos tradicionales de la herbolaria. Esta práctica de las compañías farmacéuticas transnacionales, que realizan estas prácticas de investigación científica de punta y no por ello tienen ningún reparo para reconocer la valía y relevancia de conocimientos

<sup>52</sup> John Dewey, *The public and its problems*, (1927), Athens, Ohio, Ohio University Press, 1985, p 151

tradicionales, respaldados muchas veces en cosmovisiones cercanas a la religión y ala magia

La relevancia de los conocimientos tradicionales de las comunidades indígenas en todo el mundo para el desarrollo de la industria farmacéutica, se pone en evidencia en el incremento de proyectos de bioprospección en el mundo entero. La bioprospección es una nueva estrategia tecnocientífica que “permite aislar, identificar, patentar y por lo tanto, privatizar conocimientos indígenas”. Mientras que la colección de especies vegetales y animales arroja una tasa de un compuesto médico por cada 10 mil especies recolectadas, se logra una tasa de 50% de efectividad a partir de convenios establecidos con curanderos indígenas, señala Betancourt.<sup>53</sup>

El éxito de la apropiación de los saberes tradicionales por parte de las compañías farmacéuticas ha llevado a sustituir el modelo ex situ de explotación de la biodiversidad por el modelo “in situ” basado en la apropiación directa de los conocimientos tradicionales de comunidades indígenas, a través de los proyectos de bioprospección, donde participan empresas farmacéuticas transnacionales, organismos financieros multinacionales (Banco Mundial), Universidades y ONGs. Entre los más importantes proyectos de biosprospección destacan 9 corredores biológicos en las 12 regiones del mundo más importantes de biodiversidad, apoyadas todas ellas por el Banco Mundial. Entre ellos, el Corredor Biológico Mesoamericano CBM, que se extiende de Chiapas hasta Centroamérica es uno de los más importantes. Este proyecto se inició en 1999 y hasta 2005 tuvo una inversión de 7,900 millones de dólares, destinados a la conservación y utilización de “la biodiversidad

---

<sup>53</sup> Alberto Betancourt, “El Corredor Biológico Mesoamericano: Tecnologías apropiadas, saberes indígenas y conservación de la biodiversidad”, en A. Betancourt y E. Cruz (Coords.) *Del saber indígena al saber tradicional*, UNAM, Mimeo, 2006, p. 12.

en el marco del desarrollo económico sostenible y social”,<sup>54</sup> en un área de 768,000 km<sup>2</sup>, habitada por 34 millones de personas, predominantemente población indígena. Estas cifras nos dan idea del impacto social de este megaproyecto tecnocientífico.

Independientemente de los cuestionamientos de “los motivos auxiliares” que conducen este megaproyecto, lo cierto es que tanto universidades y laboratorios farmacéuticos, apoyados por instituciones financieras internacionales, desarrollan proyectos de investigación científica y tecnocientífica que incorporan de una manera muy relevante y provechosa los conocimientos tradicionales.<sup>55</sup> Si los estudios filosóficos de la ciencia tienen una mínima orientación descriptiva, resulta un hecho objetivo que las prácticas científicas incorporan conocimientos no científicos y parte de sus descubrimientos depende de esos conocimiento que podemos denominar tradicionales.

La relevancia de los conocimientos tradicionales en el desarrollo de la ciencia y la tecnología no es un asunto reciente. En la segunda mitad del siglo XVIII, en la industria minera que era de las más importantes en la economía de la Nueva España, José Antonio Alzate, uno de los ilustrados mexicanos más prestigiados de aquel tiempo, reconocía el valor de los conocimientos tradicionales de los trabajadores, que, para fines productivos podían ser tan efectivos o más como el de los que contaban con una formación académica. Y abogaba porque las maquinas y técnicas de extracción de la plata se adecuaran a los conocimientos, prácticas y habilidades de los operarios que forman “la plebe ínfima”

---

<sup>54</sup> Comisión Centroamericana de Medio Ambiente y Desarrollo (1999), “Establecimientos de un Programa para la Consolidación del Corredor Biológico Mesoamericano (CBM), citado por A. Betancourt op. cit., p. 22.

<sup>55</sup>Respecto a los cuestionamientos sobre la inequidad de la apropiación de conocimientos tradiionales véase: *Informe de Evaluación del Primer Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo 1995-2004* “Pacto del Pedregal”, UNAM, 2007, pp. 30.32.

Si se dijese en Alemania que aquí infinitos sujetos sin más instrumentos que su vista, reconocen la ley de los minerales, esto es, saben cuánta cantidad de plata se contiene en determinada porción de mineral, dirían los alemanes y su eco Monnet, que esto es imposible; no obstante, la experiencia diaria enseña que los rescatadores, que acaso son los que componen la mayor parte de los tratantes en minas, a ojo ajustan porciones de mineral; bien saben con la simple vista reconocer la ley, porque son pocos los que se engañan; si vieses a los pepenadores y pepenadoras (porque en Nueva España hasta las mujeres de lugares en que hay minas son mineralógicas) separar con el martillo la clase de metales según la riqueza que contienen, precisamente deberían quedar aturcidos; ¿por qué después de que ellos logran enseñanza, que poseen colegios en los que dan lecciones los catedráticos, no han avanzado demasiado? ¿o lo ignoró Monnet? Aquí la práctica que es el seguro e infalible maestro, enseña lo que deban ejecutar gentes que son la ínfima plebe<sup>56</sup>.

Alzate polemizaba con científicos y tecnólogos de su tiempo tanto europeos como del Real Seminario de Minería, precisamente porque se resistían a reconocer la valía de los conocimientos prácticos de los operarios:

¿Piensa vuestra merced que nuestros mineros conocen el nombre de Euclides o que tienen alguna idea de triángulos, círculos, etcétera? No obstante, saben (no sé el cómo) ejecutar tiros, socavones y lumbreras capaces de confundir al más ingenioso geómetra; es cierto que muchas operaciones les resultan falsas; pero en lo general, por ciertas combinaciones que ignoramos, pero que prueban el imperio de la alma racional, dirigen las operaciones de forma que consiguen conducirse al punto que se encaminan sus ideas<sup>57</sup>.

Resulta muy interesante reparar cómo en el siglo XVIII, en plena modernización intelectual y productiva, Alzate abogaba por

<sup>56</sup> Alzate, J.A., *Estado ventajoso de la minería en la Nueva España*, en Moreno de los Arcos, Obras, UNAM, 1985, p. 225. Para un estudio más amplio de J. A. Alzate y la incorporación del conocimiento tradicional a la tecnología en la producción minera véase Jimena Vergara Ortega, *Un recorrido por las máquinas y la industria minera de la Nueva España a través de las obras de J. A. Alzate (1764-1799)*, tesis de Máster Interuniversitario en Filosofía; Ciencia y valores, UNAM- Universidad del País Vasco, Octubre 2009.

<sup>57</sup> Idem

impulsar un desarrollo tecnológico que incorporaba los saberes tradicionales de los trabajadores, sin despreciar sus conocimientos por falta de apoyo científico. Este hecho junto con la referencia a la apropiación de conocimientos tradicionales por parte de compañías farmacéuticas muestran la factibilidad de integrar conocimientos científicos y no científicos en proyectos tecnológicos y tecnocientíficos. La filosofía de la ciencia se ha tardado mucho tiempo en reconocer estas prácticas pluralistas e interculturales como parte del desarrollo científico. Considero que una tarea urgente para la filosofía de la ciencia hoy en día es precisamente comprender bajo qué condiciones se da esta integración fructífera de conocimientos plurales y derivar a partir de ello ciertos lineamientos normativos que resulten pertinentes para definir qué conocimientos pueden incluirse junto con las ciencias en el diálogo plural.

En primer lugar hay que resaltar que el la concurrencia entre diferentes tipo de conocimiento ocurre respecto a problemas más o menos definidos como puede ser la terapéutica o la minería. En estos ámbitos más o menos delimitados observamos dos cosas: Primeramente el reconocimiento entre los diferentes grupos de la relevancia de sus respectivos conocimientos, por diferentes y aún incommensurables que puedan ser. Se trata pues de un cierto sentido común ampliado que reconoce la pluralidad de conocimientos y sobre todo el valor que tienen para los diferentes grupos involucrados. En segundo lugar observamos también una disposición a compartir esos conocimientos o al menos a realizar acciones cooperativas.

La primera observación nos remite a la propuesta de Duhem del buen sentido, que requiere una actitud de humildad o al menos de reconocimiento entre las partes que sustentan diversos puntos de vista y sobre la disposición de cada uno de aprender de otros. Reformulando a Duhem en un contexto intercultural, podríamos decir que nada obstaculiza más el desarrollo del buen

sentido que la vanidad de los científicos al considerar al hipótesis científicas muy benignamente y, por el contrario ser demasiado severos con otros tipos de conocimiento. Para combatir la nociva e injustificada arrogancia científica propiciada en mucho desde la filosofía, el principio de equidad epistémica que hemos propuesto resulta pertinente.

La segunda observación nos remite a la propuesta de Neurath, relativa a la organización cooperativa entre científicos y sociedad. En el caso de de sociedades plurales y multiculturales esa organización debe contemplar de manera prioritaria la participación equitativa de los diferentes grupos culturales y los diferentes intereses que puedan legitimarse en el seno mismo de la organización cooperativa fundada sobre los principios democráticos y republicanos a los que aluden Kitcher, Fuller y Dewey.

En suma, el principio de equidad que hemos propuesto como parte sustancial de un concepto ampliado de racionalidad del conocimiento, tiene tanto una dimensión epistémica al reconocer la valía de diferentes tipos de conocimiento que deben integrarse dialógicamente para la solución de problemas específicos, como una dimensión propiamente política que procura una justa participación de los diferentes grupos sociales con sus diferentes saberes e intereses en las decisiones políticas que los afectan.

## **5. Conclusiones: Racionalidad científica , republicanismo y multiculturalismo**

Hemos expuesto dos concepciones de la racionalidad científica con sus respectivos presupuestos y consecuencias políticas.

Por un lado tenemos la concepción moderna de la racionalidad, propuesta por Descartes en el campo de las matemáticas y de la



física y generalizada por Hobbes a la teoría política. Esta concepción únicamente considera aspectos semánticos, lógicos, metodológicos y epistémicos, con lo cual la actividad de los agentes productores de la ciencia, conjuntamente con sus respectivos intereses, valores, emociones, ideologías y otros atributos subjetivos son irrelevantes para el esclarecimiento del concepto de racionalidad. La justificación racional del conocimiento además de apegarse a estrictos métodos, preferentemente algorítmicos debe ser, o al menos aspirar a demostraciones concluyentes que den certeza al conocimiento así demostrado. Al diluir la relevancia de los sujetos, en el lenguaje y en los métodos, esta concepción de la racionalidad soslaya la actividad que realizan los hacedores de las ciencias que proponen, comunican, discuten, establecen acuerdos y disensos sobre teorías, conceptos, métodos, valores, etc. a través de procesos intersubjetivos, que no pueden reducirse a métodos e inferencias lógicas. Con ello se excluyen las actividades públicas de discusión y deliberación que en la opinión de Duhem, Neurath y otros desatacados filósofos de la ciencia post popperianos son esenciales en el desarrollo racional de las ciencias. Pero lo más importante es que esta concepción de la racionalidad científica al menospreciar el carácter público de la producción del conocimiento científico desconsidera valores y problemas extraepistémicos que de hecho inciden en la hechura de los conocimientos científicos, y a los que se refiere Neurath con el nombre de motivos auxiliares. Esta concepción de la racionalidad científica, que niega la relevancia de la discusión y deliberación pública, tiene graves consecuencias autoritarias al trasladarse al ámbito de la ética y la política, pues las decisiones racionales que en este ámbito se tomen, requieren para su justificación conformidad con una teoría adecuadamente demostrada o corroborada, de acuerdo a los cánones racionales, y puede prescindir del consentimiento y aceptación de los ciudadanos. El gobierno de expertos, tan celebrado por unos (Bacon, Comte,

Galbraith, Bell e inclusive el mismo Popper a pequeña escala) y cuestionado por otros, (Oakshott, Gadamer, Habermas, Turner, Kitcher, Fuller y muchos de nosotros) constata las consecuencias autoritarias de la racionalidad científica moderna, que pese a las críticas desde la filosofía de la ciencia de la segunda mitad del siglo XX, persiste como programa filosófico.

Por otro lado se ha expuesto una concepción alternativa de racionalidad a partir de las críticas y propuestas de los fundadores de la filosofía de la ciencia contemporánea, especialmente Duhem y Neurath. Esta concepción sostiene que si bien se requiere un lenguaje preciso y métodos confiables, por sí mismos no son suficientes para la justificación del conocimiento y siempre se requiera recurrir a la discusión plural de hipótesis y teorías, al juicio prudencia y al buen sentido. Esta concepción reintroduce la pertinencia de la actividad de los sujetos en la ciencia y reconoce que los científicos no pueden dejar fuera de la universidad, del laboratorio o de las bibliotecas ni sus teorías, ni sus valores, ni intereses epistémicos y extraepistémicos (motivos auxiliares), por lo que la discusión pública de teorías e interpretaciones se hace más necesaria, pues es el único medio para que aflore, como diría Duhem el "buen sentido" y para que se hagan explícitos intereses y juicios de valor de los científicos y puedan ser objeto de crítica y discusión ciudadana.

Por otra parte, para responder al problema de la compatibilidad entre desarrollo científico y diversidad cultural he propuesto que el espacio público de discusión sea adecuado para una representación equitativa de la diversidad no sólo de intereses, sino también de culturas y saberes relevantes. Esto significa que el saber científico y tecnológico no tiene a priori un mayor peso, un mayor valor para la solución de problemas que atañen a la sociedad, en relación con otros saberes

Este principio de equidad necesariamente conduce a poner en pie de igualdad la ciencia y la tecnociencia con otros tipos de saberes y tradiciones que constituyen están en la base de la pluralidad de formas de vida social que existen en del mundo. Pero lejos de promover un aislamiento de estos saberes, es indispensable fomentar la comunicación y el diálogo entre ellos, lo cual no sólo exige amplios programas de difusión de la ciencia y la tecnología, sino también abrir espacios de comunicación y difusión de esos otros saberes relevantes, como por ejemplo, la medicina herbolaria tan importante y eficaz en muchas comunidades indígenas del mundo. Se trata pues, de promover un amplio y plural espacio público para la comunicación y difusión de saberes y tradiciones diversas. Este tipo de espacios constituyen también oportunidades de acuerdos y consensos sobre el desarrollo de sistemas científicos y tecnocientíficos que incorporan los valores y consideraciones de las comunidades concretas que han de ser afectadas por tales sistemas. Parafraseando a Neurath, diríamos que, sólo si el procedimiento de toma de decisiones para el desarrollo de sistemas científicos y tecnocientíficos integra verdaderamente los motivos, valores y creencias de las comunidades y de la sociedad en su conjunto, es posible evitar el colapso de los pueblos y comunidades que constituyen las naciones multiculturales de nuestros días.

Si no logramos redefinir nuestra concepción y valoración de la ciencia, la tecnología y la tecnociencia, en el contexto de la multiculturalidad, entonces muy probablemente la democracia, la ciencia y la tecnología contribuirán a ahondar la injusticia social y el desconocimiento de la diversidad cultural.

## ***Normatividad, Racionalidad Científica y Democracia.***

Réplica a la Conferencia de Ambrosio Velasco "La dimensión normativa de una filosofía política de la ciencia en contextos multiculturalistas".

Pedro Chacón Fuertes  
(Universidad Complutense de Madrid)  
pchacon@psi.ucm.es

- Deseo, en primer lugar, expresar mi satisfacción por volverme a encontrar y tener la ocasión de conversar filosóficamente con Ambrosio Velasco a quien conocí hace tres años con ocasión de una visita a la UNAM en el marco de la Cátedra José Gaos. Entonces era Decano-Director de la Facultad de Filosofía y quedé impresionado, como todos los que le conocen, por su gran humanidad y generosidad, intelectual y personal. La imagen que dejó en mí y que hoy sigue reforzándose es la de un filósofo comprometido con la transformación liberadora de la realidad social y fiel a la convicción de que, como dijera Gabriel Celaya de las palabras del poeta, las ideas del filósofo "no pueden ser, sin pecado, un adorno".
- La exposición que hoy ha desarrollado ante nosotros es una muestra muy representativa de los intereses que han presidido su dilatada y fecunda trayectoria en la que ha aunado su preocupación por la filosofía de la ciencia y la hermenéutica con la realidad social del multiculturalismo y el ideal político del republicanismo. Todo ello, encarnado, si me permiten decirlo así, en un aquí y en un ahora, que siente, a la vez, como su pasado y su destino, y cuyo nombre es México.
- Mi breve intervención, que tan sólo pretende servir de preámbulo a las preguntas que a buen seguro les ha suscitado

lo que acaban de escuchar, no va tener en rigor el carácter de una réplica, como anuncia el programa, sino más bien de comentarios, apuntes, ideas marginales al hilo de la lectura que he podido hacer del texto que acaba de presentarnos. En ellos, sin duda, se deslizaran algunas discrepancias y otros muchos acuerdos. Ni siquiera estoy seguro de que (por emplear la metodología propuesta por Oscar Nudler, que tan sólo hace unos días, tuvimos ocasión de debatir con el propio autor los miembros de este grupo de investigación) aquellas discrepancias tengan entidad suficiente para que puedan constituir un “espacio controversial” sobre política y racionalidad científica. Lo que sí estoy seguro es que, en este caso, se cumple una de las condiciones: la de compartir un “background” de acuerdos fundamentales que posibilitan el diálogo y la controversia y que nos sitúan a los dos bien lejos del conflicto. Aprovecho esta referencia para recomendar la lectura del capítulo que, este mismo año, el propio Ambrosio Velasco ha escrito en el libro recopilatorio de Oscar Nudler sobre los Espacios Controversiales bajo el título “Controversias en la filosofía de las ciencias sociales”<sup>58</sup>.

- 1) Mi primer comentario ha de iniciarse con el agradecimiento a que haya dirigido nuestra atención forzándonos a reflexionar sobre un tema central y decisivo para la epistemología y para la relación entre comunidad científica y sociedad democrática. Me refiero, claro está al tradicional dilema o, si se prefiere, tensión entre desarrollo científico y progreso democrático. No puede llevar más razón Ambrosio cuando se resiste a considerar como necesario que un empobrecido concepto de racionalidad científica comporte sustraer de la deliberación y decisiones de los ciudadanos el propio desarrollo del conocimiento científico. Y

---

<sup>58</sup> Cfr. Nudler, O. *Espacios Controversiales: Hacia un modelo de cambio filosófico y científico*. Buenos Aires. Miño y Dávila Editores. 2009

nada más compartible como ideal que el objetivo que Ambrosio nos propone: construir un modelo de racionalidad científica que sea compatible con el fortalecimiento de una democracia republicana y el pluralismo cultural. La radical distinción entre la vocación del político y del científico, así como la no menos radical independencia que Weber establecía entre la ciencia y los juicios de valor le llevó a decir, por ejemplo, que “la democracia está bien dentro de su propio ámbito, pero la educación científica que, por tradición, hemos de procurar en las Universidades alemanas, es una cuestión de *aristocracia espiritual* y sobre esto no cabe engañarse”<sup>59</sup>. Uno de las consecuencias más negativas de la forma como se ha impuesto la racionalidad científica ha sido, justamente, la proliferación legitimada de especialistas expertos cuya sola autoridad voz debiera oírse y a cuyo criterio deben de someterse las decisiones tanto sobre la etiología de las infecciones, como el destino de los recursos económicos, como la educación de los hijos. Esta fradulenta consideración de los científicos, como nuevos sacerdotes depositarios de la verdad, basada en una falsa consideración del método científico como varita mágica fue justamente denunciada por Feyerabend y muchos de sus ecos resuenan en el texto de Ambrosio Velasco. El modelo de racionalidad científica instaurado desde la Modernidad (o valdría decir, instaurado y vigente desde los inicios del capitalismo) sería radicalmente antidemocrático y autoritario. En palabras del texto, “excluye totalmente la discusión y deliberación pública de las teorías y de los métodos y de los valores epistémicos y de otra índole”, por lo que tendría que reconocerse “el carácter intrínsecamente no deliberativo y público de la racionalidad científica moderna” y la existencia de

---

<sup>59</sup> Weber, M. *El Político y el Científico*. Madrid. Alianza Editorial. 4ª ed. 1975. p. 189

un conflicto entre “la legitimidad del poder político basada en la apelación al conocimiento científico y la libertad política y la autonomía moral de los ciudadanos”.

Vaya por delante que quien les habla está convencido de compartir con Ambrosio Velasco la convicción valorativa de que la ciencia, en particular el desarrollo del conocimiento científico a partir de los siglos XVI y XVII en su esfuerzo por introducir mayores niveles de conocimiento en la explicación del mundo y de los seres humanos, es uno de los grandes logros de la humanidad del que ésta puede y debe estar legítimamente satisfecha. Cree también compartir con él la creencia de que una de las grandes ventajas de esta explicación lo constituye, justamente, el que sus proposiciones están sujetas permanentemente a esa fructífera y democrática forma de diálogo que es la crítica y la confrontación pública. Por ello, hubiera debido, a mi juicio, haberse más subrayado que la ciencia, más allá de las simplificaciones metodológicas formuladas en no pocas ocasiones por esos actores secundarios que somos los filósofos de ella, el efectivo hacer y práctica de los científicos es radicalmente democrática. Más que un método, es un ethos, un ethos democrático que nos libera de autoritarios sometimientos a la Iglesia, al Estado o al Partido, o incluso a las autoritarias indicaciones de los gremios académicos y asociaciones científicas, para reconocer sólo como guía el abierto camino de las crítica a los hechos mostrados y a los argumentos aducidos. Bien es cierto que sus conclusiones no son sometidas a un sistema de votación general entre los ciudadanos, y que ese debate público queda restringido al interior de la comunidad científica. Nada más loable y necesario, en consecuencia, y en ello vuelvo a estar de acuerdo con Ambrosio Velasco, que propugnar una ampliación social de esta comunidad incrementando los niveles y la extensión de la formación científica de los ciudadanos para que puedan ser sujetos activos en este ágora abierto (sin

límites de fronteras, ni nacionalidades ni creencias éticas, políticas o religiosas) que es la comunidad científica. No sólo porque las decisiones científicas serían mas democráticas, sino porque se incrementaría el nivel de democracia real y “republicano” de nuestras sociedades contagiadas del ethos democrático de la ciencia.

- 2) Mi segundo comentario está relacionado con el primero pues, de nuevo, no puede llevar más razón Ambrosio Velasco ni yo puedo estar menos de acuerdo con él cuando, en diversos lugares de su texto, nos recuerda los límites de la concepción neopositivista de ciencia y, de forma más general, de un modelo de racionalidad meramente metodológica que hundiría sus raíces en el planteamiento cartesiano con que se inaugura la Modernidad. La salida, efectivamente, no es renunciar a la ciencia para salvar la democracia, sino “formular alternativas a la concepción de la racionalidad científica y, en consecuencia, al papel de las ciencias en las sociedades actuales...” La profunda revisión llevada a cabo en la segunda mitad del siglo XX de la “mitología” neopositivista nos regaló dos enseñanzas que hace bien el texto en recordarnos enfáticamente: la primera es que ninguna metodología basta por sí sola para determinar la elección racional entre dos teorías, y la segunda es que resulta falaz pretender establecer unos rígidos criterios de demarcación entre el “contexto de descubrimiento” y “el contexto de justificación”. Nada para nosotros hoy más evidente que las ciencias formales y empíricas no agotan la noción de racionalidad, al igual que la lógica de la investigación científica no agota el esclarecimiento del efectivo devenir de los saberes científicos. La Historia, la Sociología y la Filosofía Política de la Ciencia no son campos disciplinares externos ni secundarios. Esclarecedoras, al respecto, resultan las referencias que Ambrosio Velasco al papel que juegan “buen sentido”, el “juicio prudencial” y los “motivos auxiliares” en



la toma de decisiones y elecciones teóricas en ciencia. Por supuesto que el desarrollo efectivo de la bioquímica está, en gran medida, determinado por los intereses de las empresas farmacéuticas, y el progreso en campos específicos de desarrollo en tecnología de explotación de recursos energéticos también dependerá no de decisiones lógico-metodológicas internas sino de decisiones políticas de financiación como áreas prioritarias para los Estados. Pero los problemas en Epistemología, no son los mismos que en Política de la Ciencia, ni pueden ser resueltos con los mismos sistemas y criterios de toma de decisión. La orientación y el uso de los conocimientos científicos es un asunto que corresponde a la sociedad en su conjunto, que ha de adoptarse mediante procedimientos democráticos para dirimir, por ejemplo, si financiamos prioritariamente la investigación sobre piscifactorías o sobre gramíneas más resistentes a terrenos desérticos. Pero la decisión científica sobre los resultados de un tipo de alimentación o temperatura en los peces, o de una determinada recombinación genética son temas que han de ser resueltos por otros criterios de decisión racional. La independencia de los científicos para hurtarse a las decisiones colectivas, reivindicando la exclusividad de una legitimación como expertos, es injustificable y negativa. Pero quisiera hacer notar que igualmente injustificable y perniciosa es la intromisión política en la toma de decisiones científicas sobre elección de teorías. Aun en el caso de que tal política intromisión se haya legitimado por elecciones democráticas o cuente con una mayoría de ciudadanos que la aplaudan: mucho me temo que aquellos "motivos auxiliares" no siempre están al lado de los buenos: el nazismo, el comunismo y actuales regímenes confesionales deben hacernos muy cautos sobre propuestas indiferenciadas de democracia epistemológica. Les confieso que me cuesta trabajo suscribir la afirmación de que la racionalidad científica "entraña una reticencia a la discusión y deliberación

pública de ideas y opiniones” pues más me parece percibirla en la dinámica de asambleas, en los programas y congresos de partidos políticos, y en los debates y tertulias que inundan nuestros medios de comunicación social.

- 3) El tercer y último comentario que me ha suscitado la lectura del texto está en relación con la pregunta que se plantea al abordar específicamente la relación entre racionalidad científica, legitimidad democrática y pluralismo cultural. La pregunta se formula de la forma siguiente: “¿Un programa filosófico como el del positivismo lógico podría promover una democracia republicana en el contexto de multiculturalismo contemporáneo?”.

Una vez más, comenzamos por estar de acuerdo. La respuesta es no. Ni podría ni lo pretendió. Y mucho me temo que ni puede eso, ni tampoco muchas cosas que sí pretendió, como es la de constituirse en una teoría filosófica válida con carácter general y universal para el conocimiento científico. El achacoso positivismo lógico no está ya para estos trotes. Otra pregunta algo más complicada es si debería haberlo hecho, es decir, si los modelos epistemológicos han de promover una democracia republicana o si, como tales, deben ser neutrales respecto a cuestiones políticas. La respuesta de Ambrosio Velasco a esta segunda pregunta sería bien clara: rotundamente sí, hemos de revisar la noción de racionalidad científica para que puedan ser compatibles desarrollo científico y vida democrática. Podemos seguir estando de acuerdo en los ideales políticos formulados por Fuller de un espacio público con representación equitativa de intereses sociales y saberes multiculturales que impida que los expertos sean los únicos que decidan cuando los conocimientos científicos sirven de base para la toma de decisiones políticas. Pero de la argumentación que se aporta forman parte dos tesis que, a mi juicio, requerirían una más amplia aclaración y justificación

que, sin duda, es imposible de desarrollar en el tiempo que disponemos: la primera es que tal ideal sólo podría ser realizable adoptando “un principio de equidad epistémico”, y la segunda, que los grupos no científicos “aportan consideraciones estrictamente epistémicas”.

Respecto a la primera me limitaré a señalar que aunque se la enuncia como un principio de “equidad epistémica”, lo que podría ser entendido como un principio de “justicia epistémica” en el que se reconocieran los derechos de los diversos sistemas culturales y de acuerdo con el cual ninguno estaría legitimado para imponerse de los otros, en rigor lo que se defiende es un principio de “igualdad epistémica” que niega cualquier posible jerarquización o superioridad epistémica de unos sobre otros ante la inexistencia de criterios universales o transculturales. Esta posición, para lo bueno y para lo malo, se hace indistinguible del relativismo epistémico, o, si lo prefieren, del Todo Vale o el Principio de Equal Validity, Validez Igual, criticado recientemente por Paul Boghossian<sup>60</sup>, aunque les confieso mi preferencia por la crítica que hace años le dirigió entre nosotros Ulises Moulines<sup>61</sup>. No estoy tan convencido de que un régimen democrático que reconozca el pluralismo cultural tenga que abrazar necesariamente esta posición epistemológica. En la medida, al menos, que los hechos no son independientes de las teorías y que en la elección de éstas juegan un papel los juicios de valor, no concedería fácilmente un trato de igualdad epistémica a quien no catalogara como violación de un derecho la tortura aplicada a los presos de Guantánamo o a quien no entendiera como discriminación la obligatoriedad del burka. La discrepancia puede llegar hasta la propia identificación y codificación de los datos como hechos.

---

<sup>60</sup> Cfr. Boghossian, P. *Fear of Knowledge. Against Relativism and Constructivism*. Oxford University Press. 2006

<sup>61</sup> Cfr. Ulises Moulines, C. *Pluralidad y Recursión: Estudios Epistemológicos*. Madrid. Alianza Editorial. 1991.

La segunda de las argumentaciones aducidas se refiere a que la voz los grupos sociales, no expertos o pertenecientes a otras culturas diferentes al modelo científico dominante, no sólo serían necesarias para la toma de decisiones políticas sobre la ciencia, sino que también tendrían una dimensión epistémica. En esto justamente consistiría la ampliación social y democrática de la racionalidad científica. Con razón se denuncia el "aprovechamiento", la "explotación", la "apropiación", por ejemplo, del saber herbolario indígena por parte de las farmacéuticas, o el olvido del saber tecnológico de los mineros, pero en ninguno de los casos expuestos se muestra que estos saberes puedan formar parte de una racionalidad científica revisada. Entiéndase bien lo único que pretendo decir. Tales aprovechamientos y olvidos existen y forman parte de la dominación general que el poder ejerce sobre los sectores sociales más débiles. Se trata de un grave problema, pero un problema político, no epistemológico, y que tiene su campo de batalla y sus soluciones en la ideología y en la política, no en la epistemología. Son muchas las riquezas cognitivas acumuladas por la experiencia de los humanos durante siglos en su relación con el medio natural en el que viven, y son efectivamente conocimientos, pero, a menos que cambiemos el significado de las palabras, por sí mismos no constituyen un conocimiento científico ni pueden aportar criterios de validez, aunque sí puedan ser fuente de valiosísima información. Bien sé que los criterios de científicidad son históricos y que no es contradictorio pensar que podemos volver a un estadio en el que por Ciencia con mayúsculas se entienda sólo el supuesto saber sobre el Ser Supremo, e incluso sé que debo respetar a los que hoy así piensen, pero me permitirán que les diga que no le otorgue a tal posibilidad la consideración de una elección científica racional.

## EL CARÁCTER CONTINGENTE DE NUESTRA CONCORDANCIA EN JUICIOS<sup>62</sup>

José María Ariso (Universidad de Kassel)

### 1. Introducción

En la entrada 242 de las *Investigaciones filosóficas* del pensador vienés Ludwig Wittgenstein se lee: "A la comprensión por medio del lenguaje pertenece no sólo una concordancia en las definiciones, sino también (por extraño que esto pueda sonar) una concordancia en los juicios"<sup>63</sup>. Dicho de otro modo, de poco nos valdría compartir expresiones de reglas o métodos de medida si luego no concordamos al aplicar dichas reglas o formular resultados de mediciones. Esta concordancia en juicios es fundamental, ya que sin ella no habría concordancia en la forma de vida: evidentemente, es difícil entender cómo se podría concordar en forma de vida cuando no se concuerda, por ejemplo, al realizar operaciones matemáticas, al reconocer colores, etc. En el presente trabajo espero mostrar que la persistencia de la concordancia en juicios es, en última instancia, de carácter meramente contingente<sup>64</sup>. Pues es posible que un sujeto deje

---

<sup>62</sup> Este trabajo ha sido realizado gracias a una beca de la Alexander von-Humboldt Stiftung y en el marco del proyecto de investigación "Metaescepticismo y el presente de la epistemología: postwittgensteinianos y neopopperianos" (DGICYT HUM2007-60464).

<sup>63</sup> Wittgenstein, Ludwig: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988, §242. En lo sucesivo se citará esta obra con las siglas "IF".

<sup>64</sup> Al hablar del carácter contingente de esta concordancia en juicios no quiero decir que dependa de cada sujeto romper voluntariamente dicha concordancia en la aplicación de reglas. Si desde un inicio hubiera prevalecido entre los miembros de una comunidad lingüística la voluntad de boicotear todo asomo de acuerdo en lo referente, pongamos por caso, al uso de los conceptos cromáticos, ni siquiera existirían los conceptos cromáticos en dicha comunidad. Pero una vez que el uso de dichos conceptos se ha establecido como una práctica consolidada, no estará en manos de ningún miembro de dicha comunidad alejarse de la concordancia

de ser partícipe repentina e inevitablemente de esta concordancia. Para demostrar tal cosa, comenzaré analizando las observaciones de Wittgenstein relacionadas con la falta de concordancia en juicios. Y para acabar, me centraré en algunos textos de *Sobre la certeza* para investigar, por un lado, cómo afecta esta pérdida de concordancia a nuestra capacidad judicativa, y por otro, qué posibilidades tenemos de restaurar dicha capacidad cuando se ha visto alterada por la pérdida de una certeza<sup>65</sup>.

## 2. La concordancia en juicios

En *Sobre la certeza*, Wittgenstein se apoya con cierta frecuencia en expresiones aparentemente dogmáticas y redundantes caracterizadas por el uso del deíctico “así” –“Así se calcula”<sup>66</sup>, “Así es

---

imperante. A modo de ejemplo, alguien puede tratar de vulnerar esa concordancia fingiendo que en un caso dado ve el color azul en vez del rojo, pero no depende de él que el color que ve en un caso dado sea realmente uno u otro. Esta concordancia es contingente no porque dependa de la voluntad del sujeto, sino porque su pérdida, en caso de que se produjera, sería algo que simplemente “le ocurre”.

<sup>65</sup> Un juicio sólo será posible, según Wittgenstein, si mantenemos múltiples certezas, es decir, si no aparece duda alguna respecto a determinadas proposiciones empíricas (Wittgenstein, Ludwig: *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1997, §308. Esta obra se citará en lo sucesivo con las siglas “SC”). La conexión entre juicios y certezas radica en que Wittgenstein describe la vulneración de una certeza como un colapso de todos nuestros juicios, o mejor dicho aún, de nuestra capacidad misma de juzgar. Sirvan de ejemplo estos fragmentos de *Sobre la certeza*: “Pero podría decir: No sólo no tengo la más mínima duda de que me llamo así, sino que, si surgiera alguna duda, no podría estar seguro de ningún juicio” (SC §490); “Dicho de otra forma: Si se me contradijera por todas partes, diciéndoseme que alguien no se llama como siempre he sabido que se llamaba (y utilizo aquí “he sabido” con toda intención), en tal caso se me habría privado del fundamento de todo juicio” (SC §614); “Cuando digo «Nunca he estado en Asia Menor», ¿de dónde proviene este saber? Nunca he hecho averiguaciones al respecto, nadie me lo ha dicho; no me lo dice mi memoria. De modo que, ¿no puedo equivocarme? ¿Es ésta una verdad que se *sepa*? No podría desprenderme de este juicio sin llevarme por delante a los demás.” (SC §419); y “«De esta proposición no puedo dudar sin renunciar a todo juicio»” (SC §494).

<sup>66</sup> SC §39, 47.

como calculamos”<sup>67</sup>, “Así nos convencemos”<sup>68</sup>, “Así actúo”<sup>69</sup>, “Este juego de lenguaje es, exactamente, así”<sup>70</sup>, “Todo hombre «razonable» se comporta así”<sup>71</sup>, etc-. Sin embargo, recurrir a estas expresiones le reporta ciertas ventajas. Ante la necesidad de destacar que el fundamento último de nuestros juegos de lenguaje es una forma de actuar infundada (*unbegründete Handlungsweise*)<sup>72</sup>, las concisas y tajantes expresiones del tipo “Así...” constituyen una especie de aldabonazo para que el sujeto inmerso en la búsqueda constante de justificaciones de nuestras prácticas más elementales dirija su atención a la práctica misma: pues con este recurso, Wittgenstein pretende cortar de forma taxativa las interminables cadenas de justificaciones a las que tan aficionados son los niños y muchos filósofos. No obstante, y teniendo en cuenta que el propio Wittgenstein ya señaló que allí donde hay lugar para la concordancia también debe haberlo para la falta de concordancia<sup>73</sup>, opino que el término “concordancia” aporta algo que no se aprecia en las expresiones del tipo “Así...”. Concretamente, el término “concordancia” permite destacar que, en última instancia, el hecho de que un sujeto siga coincidiendo en juicios con los demás miembros de su comunidad lingüística es contingente<sup>74</sup>. Huelga decir que malinterpretaríamos a Wittgenstein si le atribuyéramos la opinión de que nuestra concordancia –tanto en juicios como en forma de vida– se reduce al hecho de que la abrumadora mayoría de los miembros de una comunidad lingüística coinciden de forma puramente azarosa y casual al mostrar ciertas pautas de acción. En realidad, estas

---

<sup>67</sup> SC §212.

<sup>68</sup> SC §294.

<sup>69</sup> SC §148.

<sup>70</sup> SC §56.

<sup>71</sup> SC §254.

<sup>72</sup> SC §110, 204.

<sup>73</sup> Wittgenstein, Ludwig: *Wittgenstein's Nachlass. The Bergen Electronic Edition. Text and Facsimile Edition*, Oxford, Oxford University Press, 2000, MS (=Manuscrito) 165, p. 30.

<sup>74</sup> Ver nota 3.

prácticas elementales se adquieren durante un largo proceso de aculturación a través del adiestramiento, la propia observación, y la continua interacción con el entorno: así es como desde nuestra infancia vamos asimilando una forma de vida, y con ella, múltiples juegos de lenguaje con reglas propias<sup>75</sup>. Sea como sea, Wittgenstein usa el término *Übereinstimmung* para referirse a una coincidencia o armonía de la que un sujeto puntual puede dejar de ser partícipe en cualquier momento<sup>76</sup>. El carácter contingente de esta concordancia o *Übereinstimmung* se aprecia, por ejemplo, cuando Wittgenstein enfatiza reiteradamente que “es de la máxima importancia” (*es ist von der größten Wichtigkeit*) que no surja apenas disputa alguna que pueda poner la mencionada concordancia en entredicho. A modo de ejemplo, Wittgenstein advierte que es de la máxima importancia que apenas surja disputa alguna entre los hombres respecto a si el color de determinado objeto es el mismo que el color de otro, si la longitud de un bastón es la misma que la de otro, etc. Según el pensador vienés, esta pacífica concordancia (*friedliche Übereinstimmung*) es el entorno característico del uso de la palabra “igual” y del seguimiento de una regla<sup>77</sup>.

---

<sup>75</sup> En este punto podríamos añadir que desarrollamos hábitos a medida que vamos teniendo claro qué debemos hacer y qué no debemos hacer en cada juego de lenguaje, de modo que la adquisición de un hábito supone que ya se conocen las exigencias que se deben cumplir en cierto juego. Cuando el niño capta esas exigencias, es capaz ya de entender su relación con el propósito del juego. Entonces entiende que sus propias intenciones concuerdan con las del juego, pues ha desarrollado un hábito que concuerda estructuralmente con la intención del juego. Es entonces, al aceptar un hábito funcionalmente equivalente a las exigencias de las reglas sociales, cuando el seguimiento de reglas puede ser descrito desde el punto de vista de la normatividad. Pues el sujeto debe responder a las exigencias normativas que se le dirigen desde el juego de lenguaje.

<sup>76</sup> Naturalmente, la falta de concordancia de un sujeto puntual no afectaría a la concordancia global de una comunidad lingüística.

<sup>77</sup> Wittgenstein, Ludwig: *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, Madrid, Alianza, 1987, VI, §21, 39. (En lo sucesivo, se emplearán las siglas “OFM” para hacer referencia a esta obra). En este sentido, Wittgenstein advierte que no se reconoce que un objeto es rojo al compararlo con un modelo, así como tampoco es la mera concordancia entre los hombres lo que decide qué es el rojo –ya que en tal caso, si fuera el dictamen de una mayoría lo que establece de qué color es cierto objeto,



Así pues, la pacífica y serena concordancia en el uso de la regla no es una concordancia de la que ningún sujeto se pueda apartar – pues entonces estaría fuera de lugar usar dicho término–, sino que se trata de una concordancia abrumadora al aplicar sucesivamente una regla. Una concordancia abrumadora, aunque no completa, basta para hacer posible el desarrollo de juegos de lenguaje. Tal y como señala Malcolm, puede haber falta de concordancia: pero dicha falta de concordancia debe ser la excepción, no la regla<sup>78</sup>. Que la falta de concordancia deba ser una excepción puede invitarnos a dejar de reparar en ella por considerarla un aspecto marginal e irrelevante. Pero en mi opinión no se trata de una cuestión baladí. James Conant describe así las consecuencias de que un sujeto deje de ser partícipe de esta concordancia o presupuesto de los juegos de lenguaje: “To withdraw from the relevant form of «agreement» here would entail shedding one’s capacity to harmonize with others, becoming completely dissonant with one’s fellow beings. The attempt to imagine one’s distancing oneself from one’s form of life is, on this view, not a task that one is obviously equal to. It is tantamount to envisioning one’s withdrawal from the human race and entering into a condition in which one is stripped of the natural reactions and propensities that we share with others and which permit us to lead a shared life”<sup>79</sup>. Además de las trágicas consecuencias que entraña para un sujeto alejarse de esta concordancia, es muy importante destacar el hecho mismo de que la concordancia puede ser perdida aunque se

---

nuestro juego de lenguaje sería muy distinto al actual– (cfr. Wittgenstein, Ludwig: *Zettel*, México, UNAM, 1985, §429, 431. Esta obra se citará con la sigla “Z”): reconocer un color como rojo no es algo que admita justificación, sino una práctica que se lleva a cabo bajo la serena conformidad (*ruhigen Zustimmung*) de todos los hombres (OFM, VII, §40).

<sup>78</sup> Malcolm, Norman: *Nothing is hidden: Wittgenstein’s criticism of his early thought*, Oxford & New York, Basil Blackwell, 1986, S. 174.

<sup>79</sup> Conant, James: “Introduction”, in: Putnam, Hilary, *Realism with a Human Face*, James Conant (ed.), Cambridge (Mass.) and London, Harvard University Press, 1990, S. Ixix.

haya sido partícipe de ella durante mucho tiempo. Por eso valora Malcolm algo que en su opinión no se suele valorar lo suficiente. Me refiero a la persistencia de la concordancia:

Esta concordancia puede parecernos misteriosa. ¿Lo es realmente? ¿No es un hecho común en la humanidad? Sólo nos choca como misteriosa cuando imaginamos que desde el mismo entrenamiento inicial algunos de nosotros *podríamos* haber continuado de un modo, otros de otro. Entonces resulta extraordinario que sigamos actuando del *mismo* modo en aquello que concordamos<sup>80</sup>.

Malcolm destaca tanto la persistencia de la concordancia mantenida “desde el mismo entrenamiento inicial” como el hecho de que posteriormente “sigamos actuando del mismo modo”. En lo que a mí respecta, me gustaría centrarme en este último aspecto, es decir, en la posibilidad de que la concordancia desaparezca aunque se haya mantenido desde hace mucho tiempo. Hay que tener presente que la concordancia no consiste en una decisión racional y premeditada: si lo fuera, habría algo que fundamentaría la concordancia, pero no hay nada más allá de ella<sup>81</sup>. Como dice Moyal-Sharrock, al nivel elemental de nuestras prácticas humanas la concordancia no es ni intencionada

---

<sup>80</sup> Malcolm, Norman: *Nothing is Hidden*, S. 159. Wittgenstein llama la atención sobre la dificultad que a menudo entraña reparar en lo más inmediato: “Los aspectos de las cosas más importantes para nosotros están ocultos por su simplicidad y cotidianidad. (Se puede no reparar en algo – porque siempre se tiene ante los ojos). Los fundamentos reales de su indagación no le llaman en absoluto la atención a un hombre. A no ser que eso le haya llamado la atención alguna vez.–Y esto quiere decir: lo que una vez visto es más llamativo y poderoso, no nos llama la atención.” (IF §129). El propio Malcolm destaca que a pesar de que el entrenamiento y la enseñanza de los miembros de una comunidad lingüística llegue a un fin, la concordancia continúa!

<sup>81</sup> En este sentido, Wittgenstein comenta que en general sólo es capaz de describir la forma en que ha de usarse una regla enseñando o entrenando en el uso de la misma (Z §318). Pero si en su calidad de maestro dijera en un momento dado acerca de la aplicación de la regla “Así es correcto” y el aprendiz le preguntara “¿Por qué?”, ni siquiera debería responderle “Bien, porque todos nosotros lo hacemos así”, ya que ésta no será la razón (Z §319).

(*willed*) ni controlable (*controllable*)<sup>82</sup>. Así que la concordancia de un sujeto con los demás miembros de su comunidad lingüística no está sujeta a su voluntad, por lo que puede variar independientemente de la misma.

Esta posibilidad se refleja en una serie de casos en los que Wittgenstein distingue entre una falta individual de concordancia y una variación radical del entorno. Veamos el siguiente ejemplo:

¿Qué diría yo si, en mis juicios priv[ados], entrara en contradicción con el resto de la gente? Es decir, si ya no pudiera jugar un juego de leng[uaje] con ellos. ¿O si todos los hechos a mi alrededor se volvieran extraordinarios? ¿Me aferraría a mis juicios?<sup>83</sup>

Wittgenstein distingue claramente entre ambos tipos de casos. Respecto a la posibilidad de que perdamos la seguridad en nuestros propios juicios, Wittgenstein advierte que “un buen día, correcta o incorrectamente, podría creer darme cuenta de que no estaba capacitado para juzgar”<sup>84</sup>. Y en cuanto a la estabilidad del entorno, señala que si se sabe algo es siempre “por gracia de la Naturaleza”<sup>85</sup>. A continuación citaré un fragmento de Wittgenstein en el que vuelve a referirse, por un lado, a una variación radical del entorno, y por otro, a una pérdida individual de la concordancia en juicios:

Es fácil imaginar y figurarse con todo detalle acontecimientos que, si realmente llegaran a ocurrir, nos sumirían en la duda en todos nuestros juicios.

<sup>82</sup> Moyal-Sharrock, Danièle: *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, Hampshire & New York, Palgrave Macmillan, 2004, p. 115.

<sup>83</sup> Wittgenstein, L.: “Notas para las clases sobre «la experiencia privada» y «los datos de los sentidos»”, en Wittgenstein, L.: *Ocasiones filosóficas 1912-1951*, J. C. Klagge y A. Nordmann (eds.), Madrid, Cátedra, 1997, p. 249. La posibilidad de aferrarse a los propios juicios en ambas circunstancias será discutida en el próximo capítulo.

<sup>84</sup> SC §645. Además, añade que si tal cosa sucediera siempre o con mucha frecuencia, nuestro juego de lenguaje se vería totalmente alterado (SC §646).

<sup>85</sup> SC §505.

Si alguna vez viera, desde mi ventana, un contorno completamente nuevo en lugar del habitual, si las cosas, los hombres y los animales se condujeran como nunca se han conducido, exclamaría algo como esto: "me he vuelto loco"; pero eso sería únicamente una expresión de que abandono el intento de ubicarme en el entorno. Y lo mismo podría pasarme en matemáticas. Por ejemplo, podría parecerme que constantemente me equivoco al calcular, de manera que ninguna solución me pareciera satisfactoria<sup>86</sup>.

El extraño panorama que Wittgenstein contemplaría desde su ventana constituiría un claro ejemplo de circunstancia anormal debido a una drástica variación del entorno. En este caso la expresión "me he vuelto loco" debe ser interpretada como una renuncia explícita a orientarse en tan desconcertante entorno: o mejor aún, habría que interpretar esa expresión como el reconocimiento de la propia incapacidad para juzgar. Naturalmente, es posible tomar esta decisión porque también tenemos la opción de decidir persistir en el intento de orientación: a modo de ejemplo, podemos achacar el acontecimiento insólito a una sofisticada broma, a un pasajero trastorno de la percepción, etc. Ahora bien, en el citado fragmento también se hace mención a un caso distinto. En este caso no se está satisfecho con ninguno de los resultados obtenidos al calcular. Se podría decir que, al menos transitoriamente, se ha perdido la certeza de que hay cálculos aritméticos correctos<sup>87</sup>. Al fin y al cabo,

---

<sup>86</sup> Z §393.

<sup>87</sup> Haciendo un inciso, me gustaría señalar que, naturalmente, es posible que cometamos errores al calcular. De hecho, es posible que en cierta ocasión cometamos algunos errores de forma reiterada o consecutiva. Sea como sea, no podemos suponer que no podemos fiarnos de ninguno de nuestros cálculos "con la justificación de que los errores son siempre posibles". Wittgenstein dice que tal vez tomáramos por loco a quien reaccionara de esta manera, ya que habría perdido la seguridad que compartía con nosotros (SC §217). El hecho de que se cometa un error al calcular no cuestiona la práctica misma del cálculo ni, por extensión, la certeza inherente a dicha práctica (cfr. SC §663). El juego de lenguaje del cálculo aritmético no sólo admite la posibilidad de cometer errores puntuales, sino que además posee pruebas para detectar y corregir dichos errores: por ejemplo, se puede comprobar " $a+b=c$ " a través de " $c-b=a$ " ó " $c-a=b$ ". Pero este juego de lenguaje sólo es posible porque no comprobamos indefinidamente si un cálculo ha sido realizado correctamente o no. Si siempre se hubiera llevado al extremo esta actitud escéptica, nunca

Wittgenstein se limita a decir que “podría parecerme que constantemente me equivoco al calcular, de manera que ninguna solución me pareciera satisfactoria”. Como podemos apreciar, no se hace alusión a eventos reseñables en el entorno. Simplemente se pierde una certeza de forma repentina. No obstante, alguien podría sugerir una lectura alternativa de este fragmento. ¿Pues acaso no se limita Wittgenstein a hablar de la insatisfacción con los propios cálculos sin referirse en ningún momento a sus certezas? O dicho de otro modo: ¿acaso no quiere decir Wittgenstein que, aunque se conserve la certeza de que “ $5+5=10$ ”, no se está satisfecho con dicho cálculo cuando se lleva a cabo? Esta objeción encierra un malentendido. Pues da por hecho que la certeza es independiente de la acción. O lo que es lo mismo, parece dar a entender que la certeza es una idea ubicada en nuestra mente, en tanto que el acto de calcular puede arrojar un resultado distinto al contenido en la idea. Pero Wittgenstein pensaba que las certezas se expresan en nuestras acciones. Para él, la certeza de que “ $5+5=10$ ” significa que no se duda al efectuar dicho cálculo: o mejor aún, que ni siquiera nos detenemos a realizar esta operación aritmética. Así pues, que en un momento dado no satisfaga la corrección del cálculo “ $5+5=10$ ” quiere decir que, al menos transitoriamente, se ha perdido esa certeza. En estas circunstancias no parecerá satisfactorio el cálculo “ $5+5=10$ ” aunque se cuenten cuidadosa y reiteradamente los dedos de cada mano. Pero el hecho de perder una certeza no quiere decir que se haya perdido ni la memoria ni la capacidad de observar la seguridad con que actúa la gente en relación con dicha certeza. Así, se recordará y se podrá comprobar que se da unánimemente por hecho que todas las personas, a no ser que hayan sufrido amputaciones o hayan nacido con malformaciones, tienen cinco dedos en cada mano y diez entre las dos. Asimismo, también se podrá recordar y

---

se habría aceptado un cálculo como correcto, por lo que rigurosamente hablando no existiría la práctica del cálculo aritmético.

comprobar que cualquier persona atribuye el mismo valor a dos billetes de cinco euros que a uno de diez, etc. Por ese motivo, la expresión “me he vuelto loco” supondría reconocer el propio alejamiento o desviación respecto a la práctica comunitaria<sup>88</sup>.

### 3. Sobre la posibilidad de aferrarse a una certeza

Una vez que hemos comprobado que Wittgenstein plantea casos anómalos derivados bien de una pérdida individual de certeza – lo cual incluiría también una pérdida individual de concordancia en juicios– o bien de una variación radical del entorno, analizaré a continuación si en ambos casos es posible aferrarse a la certeza afectada. Con ese fin, quiero tomar como punto de partida una discusión entre Norman Malcolm y Richard Scheer<sup>89</sup>. Mi propósito es justificar la posición de Malcolm ante las críticas de Scheer, pues Malcolm se limitó a citar su tesis sin presentar más argumentos que la cita de algunos fragmentos de *Sobre la certeza*. El problema tratado por ambos es el siguiente. Según Malcolm, Wittgenstein consideró tres posibles consecuencias que se podían derivar de acontecimientos inauditos<sup>90</sup>. La primera posibilidad no es otra que el colapso de nuestro sistema de referencia, o lo que es lo mismo, del sistema en el que se articulan nuestras certezas. El colapso del sistema se debería a que dicho sistema no es más seguro que

---

<sup>88</sup> Thomas Morawetz advierte que el considerarse a uno mismo como loco describe la naturaleza y la profundidad de la propia convicción. Pues uno se somete de este modo a los juicios de aquellos tomados por sanos, es decir, aquellos que siguen siendo fieles a la imagen del mundo y las certezas compartidas hasta entonces. Ver Morawetz, Thomas: *Wittgenstein & Knowledge. The Importance of On Certainty*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1978, p. 136.

<sup>89</sup> Se puede hallar un análisis más pormenorizado de esta discusión en mi artículo “¿Cómo y cuándo podemos aferrarnos a nuestras certezas?”, de próxima aparición en la revista *Anuario Filosófico*.

<sup>90</sup> Malcolm, Norman: *Nothing is hidden*, pp. 216-218.

ninguna de las certezas que acoge<sup>91</sup>: así que si no se confía en determinada evidencia, no está claro por qué habría que confiar en otra<sup>92</sup>. Esto quiere decir que el colapso del sistema afecta fundamentalmente a procedimientos de juicio. Por tanto, si se nos priva del fundamento de todo juicio<sup>93</sup>, seremos incapaces de distinguir qué habría que tomar por “verdadero” y por “falso”<sup>94</sup>. Desde el punto de vista de Scheer, Wittgenstein sólo consideró esta consecuencia –es decir, el colapso del sistema– como posible resultado de la ocurrencia de acontecimientos totalmente incompatibles con nuestras certezas<sup>95</sup>. Así pues, ambos autores coinciden al concluir que la consecuencia ineludible de la *pérdida* de una certeza es el colapso del sistema. Veamos a continuación qué posibilidades contemplan cuando una certeza no es *perdida*, sino meramente *cuestionada*.

La segunda posible consecuencia mencionada por Malcolm es que la certeza llegue a ser sustituida por la duda. Pero en este caso Malcolm no cita siquiera parágrafo alguno de *Sobre la certeza* para justificar su afirmación. Como cabía esperar, la crítica que Scheer plantea en este punto es que cuestionar aquello que siempre tuvimos por cierto constituye una flagrante vulneración de nuestros juegos de lenguaje y, por extensión, de nuestras propias certezas: por tanto, en este caso la consecuencia última no puede ser otra que el colapso del sistema y de nuestros juicios. En mi opinión, Malcolm tenía razón al señalar que Wittgenstein consideró seriamente la posibilidad de que la duda llegara a sustituir a la certeza. Sin embargo, creo que semejante sustitución sólo puede tener lugar en determinados casos.

---

<sup>91</sup> SC §185.

<sup>92</sup> SC §672.

<sup>93</sup> En la nota 4 ya cité algunos párrafos de *Sobre la certeza* en los que Wittgenstein deja claro que, ante el colapso del sistema de referencia, nos veríamos privados del fundamento de todo juicio.

<sup>94</sup> SC §515.

<sup>95</sup> Scheer, Richard: “What if Something Really Unheard-of Happened?”, *Philosophical Investigations*, 13, 1990, pp. 154-164.

Para aclarar este punto, me gustaría traer a colación el siguiente comentario de Wittgenstein:

Si el agua sobre el fuego se helara, me quedaría atónito, pero supondría la intervención de una causa que desconozco y quizá dejase que los físicos juzgaran sobre la cuestión – Sin embargo, ¿qué me podría hacer dudar de que este hombre es N. N., a quien conozco desde hace años? Una duda en este punto parecería arrastrar todo consigo y reducirlo a un caos.<sup>96</sup>

Aquí nos encontramos ante dos casos distintos. Por un lado, Wittgenstein contempla la posibilidad de que la certeza sea sustituida por una duda. Si el agua se helara sobre el fuego, los físicos podrían descubrir una causa desconocida que diera cuenta de semejante novedad. Además, cabría esperar que esta novedad fuera tarde o temprano integrada en nuestro sistema de referencia. Es evidente que semejante novedad conllevaría múltiples ajustes en nuestro sistema de referencia; pero esos reajustes no impedirían que la citada novedad fuera asimilada de forma similar a como se asimiló hace siglos que la Tierra no es plana sino redonda. Pero por otro lado, Wittgenstein descarta rotundamente la posibilidad de que algo o alguien pudiera hacerle dudar de la identidad de un viejo conocido. Si Wittgenstein dudara al reconocer a un viejo conocido, quedaría incapacitado para hacer juicio alguno, pues se habría visto privado del fundamento de todo juicio. No obstante, pienso que Wittgenstein debió haber especificado –como hace en otros muchas ocasiones– que se refería a circunstancias normales. Al fin y al cabo, podrían darse determinadas circunstancias –como una mala visibilidad o un nuevo aspecto del sujeto en cuestión debido a una cirugía estética– que llevaran a Wittgenstein a dudar e incluso a equivocarse al reconocer la identidad de ese individuo. Al decir esto no cuestiono la postura de Wittgenstein, sino el ejemplo elegido. Desde mi punto de vista, Wittgenstein debería haber especificado que se refería a

---

<sup>96</sup> SC §613.



circunstancias normales o haber elegido otro ejemplo. Un buen ejemplo habría sido la proposición "Soy un ser humano", ya que ninguna razón o argumento podría convencerme de que soy, pongamos por caso, un escarabajo. La posibilidad de convertirse en un escarabajo sólo tiene cabida en novelas como *La metamorfosis* de Kafka, pero no puede ser integrada en nuestro sistema de referencia. Si alguien me convenciera al argumentar que soy un escarabajo, mi convencimiento no probaría en modo alguno la validez del argumento. Lejos de tal cosa, lo único que cabría concluir es que yo habría sido seducido por una serie de razones que, por muy convincentes que pudieran parecer en primera instancia, no podrían ser consideradas como auténticas razones: pues no tendrían lugar alguno dentro de nuestros juegos de lenguaje. Un científico podría esgrimir argumentos que me permitieran dudar que, a partir de ahora, el agua seguirá hirviendo sobre el fuego. Y aunque no pudiera comprender bien estas razones debido a mis escasos conocimientos de Física, podría confiar en la autoridad del físico. Pero ningún científico podría ofrecirme razones de peso para dudar que soy un ser humano. Que alguien dude si es un ser humano es algo que carece totalmente de sentido. Así pues, Scheer tiene razón cuando mantiene que la duda no puede sustituir a la certeza: pero sólo en la medida que nos limitemos a considerar las certezas más sólidamente asentadas en nuestro sistema de referencia. Por su parte, Malcolm tiene razón al afirmar que la duda puede llegar a sustituir a la certeza: pero sólo cuando se trate de certezas no tan firmemente asentadas en nuestro sistema de referencia como "Soy un ser humano".

La vaga diferencia que acabo de plantear entre certezas más o menos firmemente asentadas es demasiado importante como para no tratar de profundizar en su análisis. Con ese fin, me gustaría traer a colación una observación de Thomas Morawetz. Este autor mantiene

que, cuando Wittgenstein se preguntaba qué podría provocar la pérdida de una certeza, olvidó hacer referencia a la posibilidad de renunciar a una certeza si se recogieran pruebas que justificaran la adopción de una nueva certeza que sustituyera a la certeza cuestionada. A modo de ejemplo, Morawetz señala que si reuniera pruebas contundentes tanto de haber sido secuestrado cuando tenía un año de edad como del hecho de que a raíz de ese secuestro comenzaron a llamarle Thomas –a pesar de que su nombre auténtico era otro–, sería irrazonable seguir dando por hecho que su nombre es Thomas<sup>97</sup>. No obstante, pienso que Morawetz se equivoca al afirmar que Wittgenstein no tuvo en cuenta dicha posibilidad. Concentrémonos en el siguiente párrafo:

Hago afirmaciones sobre la realidad con distintos grados de seguridad. ¿Cómo se manifiesta el grado de seguridad? ¿Qué consecuencias tiene?

Puede tratarse, por ejemplo, de la seguridad que es propia de la memoria o de la percepción. Podría estar seguro respecto a una cuestión y, sin embargo, saber qué prueba habría de convencerme de que estoy en un error. Por ejemplo, estoy completamente seguro del año en que ocurrió una batalla, pero, si encuentro una fecha distinta en un libro de historia que sea digno de crédito, cambiaré de opinión sin perder, por ello, la confianza en todos los juicios.<sup>98</sup>

Es evidente que normalmente decimos nuestro nombre con total seguridad. Esta seguridad se aprecia no sólo en aspectos como nuestro tono de voz, sino sobre todo –y esto es lo realmente importante– en el hecho de que si nosotros mismos o alguna otra persona pusiera en duda cuál es nuestro nombre, no sabríamos cómo reaccionar: pues no se podrían ofrecer razones de peso para apoyar dicha duda. Aparentemente, las razones mencionadas por Morawetz son perfectamente válidas para justificar esta duda. Sin embargo, creo que en este punto es conveniente hacer una matización. Naturalmente, estamos legitimados, siempre que contemos con

<sup>97</sup> Morawetz, Thomas: *Wittgenstein & Knowledge*, p. 39.

<sup>98</sup> SC §66.

razones pertinentes, para dudar si durante nuestra más tierna infancia tuvieron lugar acontecimientos que pudieran influir en algunas de nuestras certezas. Como bien dice Morawetz, se le pudo cambiar el nombre al ser secuestrado; pero también pudo haber sido separado de sus auténticos padres, se le pudo haber hecho un certificado de nacimiento falso para ocultar su verdadero lugar de nacimiento, etc. Y lo que es más importante, Wittgenstein admite que si recogiera razones adecuadas, podría convencerse de que estaba equivocado sobre este tipo de cuestiones y cambiar su opinión sin que su sistema de referencia se viera colapsado. Ahora bien, la mera posibilidad teórica de que nuestro primer año de vida fuera bastante distinto de lo que desde siempre hemos creído es independiente de la seguridad con que habitualmente decimos nuestro nombre<sup>99</sup>. Cuando decimos nuestro nombre no nos planteamos, a no ser que tengamos razones para ello, si durante nuestra infancia pudieron tener lugar acontecimientos como los descritos por Morawetz. Nuestro juego de lenguaje relacionado con los nombres propios sería muy distinto del actual si no dijéramos nuestro nombre con un grado de seguridad máximo<sup>100</sup>. En cambio, podemos manifestarnos con cierta seguridad cuando se nos pregunta por los acontecimientos que tuvieron lugar durante nuestro primer año de vida. Pero sería insensato afirmar que

---

<sup>99</sup> De modo que si en un momento dado admitimos poner en duda una certeza, es porque contamos con razones apropiadas para ello; pero mientras no contemos con dichas razones, no habrá margen para la duda por mucho que ésta sea imaginable.

<sup>100</sup> Este grado máximo de seguridad se aprecia en la siguiente entrada: "No sólo no tengo la más mínima duda de que me llamo así, sino que, si surgiera alguna duda, no podría estar seguro de ningún juicio" (SC §490). Naturalmente, Wittgenstein se refiere aquí a una duda infundada. No en vano, este breve fragmento se puede tomar como una descripción del juego de lenguaje de los nombres de personas, al cual pertenece que cada cual sabe su nombre con la máxima seguridad (SC §579). Pues aunque alguien acabara aceptando las pruebas que demuestran que su nombre auténtico no era el que siempre creyó sino otro, el nuevo nombre debería usarse con total seguridad. Es evidente que podría ser necesario un cierto tiempo de adaptación para asimilar un cambio de semejante magnitud, pero dicha variación no afectaría ni al resto de nuestras certezas ni –pasado un tiempo prudencial– a la seguridad con que usamos el nuevo nombre.

estamos totalmente seguros de lo que ocurrió entonces. Por tanto, de lo dicho por Wittgenstein se desprende que la diferencia entre las certezas más “firmemente asentadas” y las que no lo están tan firmemente asentadas radica en que acerca de estas últimas, y a diferencia de las primeras, sabemos qué pruebas podrían convencernos de que estábamos equivocados. No se puede negar que, a primera vista, se trata de una distinción ambigua. Pero creo que la ambigüedad puede resultar en ocasiones una virtud filosófica. No en vano reconoce Wittgenstein la dificultad de obtener una regla de la que se desprenda cuáles son en cada caso las circunstancias normales en las que está lógicamente excluida la posibilidad del error. Podemos reconocer esas circunstancias normales, pero no describirlas con exactitud<sup>101</sup>. La variedad y complejidad de los casos que podemos encontrar es tal que cualquier intento de ofrecer una delimitación más precisa sería fácilmente refutable. Por tanto, considero que, en lugar de seguir profundizando en este punto para delimitar con mayor claridad la citada distinción, sería más adecuado analizar cada caso particular para precisar así si en cada uno de estos casos hay margen para la posibilidad de error<sup>102</sup>. De hecho, Wittgenstein plantea algunos casos que podemos tomar como ejemplos. Como vimos anteriormente, podemos equivocarnos respecto al año en que tuvo lugar una batalla. Pero Wittgenstein se pregunta: ¿cómo deberíamos imaginar el descubrimiento del error de que la Tierra existía desde mucho antes de nuestro nacimiento?<sup>103</sup> ¿Y qué contaría como el descubrimiento de que Moore se había

---

<sup>101</sup> SC §26-27.

<sup>102</sup> No en vano señala Wittgenstein que la proposición “¿Cómo sería un error aquí!” es una proposición lógica porque “describe, precisamente, la situación conceptual (lingüística)” (SC §51). Esto quiere decir que plantearnos en cada caso cómo sería un error nos ayudará a tener una visión más amplia de las posibilidades del juego de lenguaje que estamos jugando en un momento dado.

<sup>103</sup> SC §301.

equivocado al asegurar “Por supuesto que en eso [es decir, en saber que ahí hay una mano] podría equivocarme”?<sup>104</sup>

La tercera posibilidad mencionada por Malcolm es la de aferrarnos a nuestras antiguas certezas. Una vez más, Malcolm se limita a citar algunos párrafos de *Sobre la certeza* sin añadir comentario alguno. Así, en esta obra se lee que ante la pregunta “¿qué dirías si hubieras de cambiar tu opinión también sobre estas cosas fundamentalísimas?”, la respuesta debería ser “No la has de cambiar. En eso precisamente consiste su ser ‘fundamental’”<sup>105</sup>. De modo que si alguien abrigara dudas respecto a cuál es su nombre, “ciertamente también se daría alguna otra cosa que haría que las razones de esta misma duda fueran dudosas”: por tanto, podría decidir mantener sus antiguas creencias<sup>106</sup>. Y es que, según Wittgenstein, cuando alguien dice que no reconocerá experiencia alguna como prueba contra sus propias certezas, se trata de una decisión<sup>107</sup>. El objeto de la crítica de Scheer es precisamente esta posibilidad de decidir rechazar toda experiencia que constituya una prueba contra las propias certezas. En opinión de Scheer, en este caso no se podría hablar en términos de “decisión”: pues el acto en cuestión no sería una auténtica renuncia, sino sólo una parte del correspondiente juego de lenguaje<sup>108</sup>. Para mostrar las deficiencias de la crítica de Scheer, me gustaría recordar que sólo se puede tomar una decisión cuando cabe elegir entre dos o más opciones. Volviendo a un ejemplo anterior, es indiscutible que soy un ser humano, pero no puedo decidir serlo. Podría plantearme dicha decisión si un niño

---

<sup>104</sup> SC §32.

<sup>105</sup> SC §512.

<sup>106</sup> SC §516.

<sup>107</sup> SC §368.

<sup>108</sup> En este punto sería conveniente matizar que no se trata tanto de una parte de nuestro juego de lenguaje como de la esencia del mismo. Pues como vimos anteriormente, las certezas –que es lo que se pretende mantener a salvo– pertenecen a la esencia del juego. Cfr. SC §370, 446, 457.

me pidiera que imaginara un cuento en el que, después de haberme convertido en un escarabajo, tuviera la posibilidad de pedirle un deseo a un mago: en un contexto tan excepcional como éste, podría decidir convertirme en un hombre. Aquí se puede apreciar la importancia de tener en cuenta el contexto en que se usa el lenguaje. Por un lado, no puedo decidir ser un hombre porque se trata de una certeza perteneciente a la esencia de nuestros juegos de lenguaje; pero por otro lado, dicha decisión podría ser tomada en una circunstancia tan particular como un cuento de hadas. El error de Scheer salta a la vista si se tiene en cuenta la distinción que acabo de mencionar. Si nos ceñimos al ámbito de nuestra forma de vida, la objeción de Scheer es incontestable. Al fin y al cabo, nuestras certezas sólo tienen validez en circunstancias normales. Pero Wittgenstein puso a prueba la vulnerabilidad de nuestras certezas planteando ejemplos insólitos que puedan hacernos imposible la aceptación de lo más seguro<sup>109</sup>: concretamente, se refirió a situaciones tan inauditas como que las casas se convirtieran poco a poco en humo y sin ninguna causa evidente; que el ganado caminara boca abajo, hablando de un modo incomprensible y riendo; o que los árboles se transformaran paulatinamente en hombres y los hombres en árboles<sup>110</sup>. En semejantes circunstancias sí habría margen para decidir entre aferrarnos a nuestras certezas y sucumbir a la desorientación. Este dilema se aprecia con claridad en el siguiente fragmento:

También una proposición como la de que ahora vivo en Inglaterra tiene dos aspectos: no es un *error* – pero, por otra parte: ¿qué sé yo de Inglaterra? ¿No puede extraviarse mi juicio por completo?

---

<sup>109</sup> Así, Wittgenstein se pregunta: “Pero, ¿no sería posible que sucediera algo que me sacara por completo de mis casillas? ¿Una evidencia que me hiciera imposible la aceptación de lo más seguro? ¿O que me hiciese abandonar mis juicios más fundamentales? (Si con razón o sin ella, es del todo irrelevante ahora.)” (SC §517).

<sup>110</sup> SC §513.

¿No podría suceder que todos los que entraran en mi habitación afirmaran lo contrario, que incluso me dieran “pruebas” de modo que yo, de repente, pareciera como un loco entre gente normal o como alguien normal rodeado de locos? ¿No puedo llegar a poner en duda lo que ahora me parece la cosa menos dudosa?<sup>111</sup>

Wittgenstein escribe “pruebas” entre comillas porque con dichas “pruebas” se pretende desmontar una certeza inmune a cualquier prueba que se pudiera ofrecer para echarla por tierra. De ahí que los contertulios de Wittgenstein no tuvieran posibilidad alguna de esgrimir razones que sustentaran sus “pruebas”, así como el filósofo vienés tampoco dispondría de razones que permitieran demostrar a sus contertulios que, efectivamente, se encontraba y vivía en Inglaterra. ¿Pues acaso podría ser alguna razón más segura que dicha certeza? Al no haber razones que permitan poner la certeza en duda, la discusión propuesta por los contertulios de Wittgenstein sería ficticia. Pues por muy convincente que fuera el tono de todos aquellos que entraran en la habitación de Wittgenstein, no se puede mantener ninguna discusión ni ofrecer prueba alguna al margen de nuestros juegos de lenguaje. Si se me permite la expresión, se podría decir que entre Wittgenstein y sus contertulios se habría abierto un abismo gramatical. Con esta expresión quiero decir que el entendimiento mutuo en relación con esta cuestión –es decir, si Wittgenstein realmente vivía en Inglaterra– sería imposible, ya que la discrepancia en cuestión afectaría a una certeza inmune a cualquier “prueba” que se pudiera ofrecer en su contra<sup>112</sup>. Así que en este punto Wittgenstein

<sup>111</sup> SC §420. Wittgenstein plantea un dilema similar cuando se pregunta cómo podría saber que el color que ve en un momento dado se llama “verde”. Para dilucidar tal cosa, podría preguntar a otras personas; pero si éstas no concordaran con él, estaría confundido porque no sabría si tomarlas por locas a ellas o a sí mismo. Y este dilema, añade Wittgenstein, significaría que o bien dejaría de confiar en sus propios juicios, o bien dejaría de reaccionar a lo que dicen los demás como si de un juicio se tratara (OFM, VI, §35).

<sup>112</sup> La principal consecuencia de lo que he denominado “abismo gramatical” es expuesta por el propio Wittgenstein cuando comenta que si alguien dudara si la Tierra existe hace más de cien años, no le entendería porque “no sabría lo que tal persona estaría dispuesta a admitir como evidencia y lo que no admitiría” (SC §231).

se halla ante un dilema. Por un lado, podría concluir que sus visitantes se habían vuelto locos. Pero por otro lado, podría sucumbir ante la insistencia de sus contertulios y convencerse de que había perdido el juicio. Pues si realmente fuera éste el caso, resulta coherente pensar que quienes estarían en mejores condiciones para reconocer el correspondiente desvarío serían otras personas y no él mismo. Como Wittgenstein podría resolver este dilema inclinándose por cualquiera de estas dos opciones, es evidente que en este caso sí sería apropiado decir que era posible tomar una decisión. No hay que olvidar que Wittgenstein encuentra totalmente correcto que, si a alguien se le intenta confundir con dudas sobre sus certezas, desacredite dicho intento con la expresión “¡Sin sentido!”<sup>113</sup>. Dicho de otro modo, a Wittgenstein le parece correcto que alguien tome la decisión de desechar esas dudas por considerar que no se basan en razón alguna. Esta decisión le parece correcta por dos razones. En primer lugar, la decisión de negarse a revisar un juicio fundamental – o si se quiere, la decisión de aferrarse a una certeza inmune a cualquier tipo de prueba– se debe a que una revisión de esa envergadura supondría la aniquilación de todo patrón de medida. Una consecuencia tan grave como ésta hace que Wittgenstein llegue a matizar que en semejantes circunstancias “debería” negarse a revisar el juicio en cuestión<sup>114</sup>: de este modo, el filósofo vienés no sólo revela la posibilidad de tomar una decisión, sino que además señala sin reservas cuál sería la decisión más adecuada. Y en segundo lugar, Wittgenstein puntualiza que si no dejamos que nos afecten los infundados argumentos de aquellos que intentan que cuestionemos nuestras certezas, dicha actitud “no podría ser incorrecta, aunque

---

<sup>113</sup> SC §498.

<sup>114</sup> SC §492. La aniquilación de todo patrón de medida tendría una repercusión extraordinaria sobre el sujeto en cuestión: a modo de ejemplo, se vería vulnerada hasta su propia identidad. Pues si ya no puede confiar en una certeza elemental, ¿por qué habría de confiar en si realmente existe, si su historia pasada es real o una mera ilusión, etc.?



sólo fuera por el hecho de que es ella misma la que define el juego”<sup>115</sup>.

Volviendo a la entrada §393 de *Zettel*, la diferencia entre los dos casos que allí se describían es evidente. Si Wittgenstein viera desde su ventana un acontecimiento tan anormal como que los hombres se convirtieran en árboles y viceversa, se encontraría ante el dilema comentado anteriormente: podría aferrarse a la certeza o sucumbir a la locura. Sin embargo, la mera contemplación del acontecimiento insólito no supondría la pérdida inmediata de la certeza de que los hombres no pueden convertirse en árboles y viceversa. Prueba de ello es que este sujeto podría obviar el hecho que acababa de presenciar y dejar de prestarle atención, lo cual no supondría merma alguna en su sistema de referencia. En cuanto al sujeto que cree cometer errores en todas las operaciones aritméticas que lleva a cabo, también puede orientarse en su entorno si se convence, pongamos por caso, de que su problema se reduce a un trastorno transitorio tras el cual todo volverá a la normalidad. Pero en este caso no se trata de una certeza que el sujeto en cuestión todavía posee, sino de una certeza que *ya* ha perdido. Además, no dependería ni de él ni de ninguna otra persona que recuperara la certeza perdida: sería inútil intentar convencerle de que hay resultados aritméticos correctos, ya que no se podría apelar a ninguna razón más segura que la propia certeza. Si recuperara la certeza, no sería por algo que él hubiera hecho *ad hoc*. Simplemente la habría recuperado de forma tan inexplicable como la perdió.

Es importante tener presente que orientarse en un entorno confuso no es lo mismo que aferrarse a una certeza. Nos orientaremos en un entorno insólito si encontramos una interpretación convincente del mismo: por ejemplo, podría tratarse

---

<sup>115</sup> SC §497.

de una broma sofisticada. Pero que podamos usar esa explicación para justificar nuestro rechazo de una prueba contraria a nuestras certezas no quiere decir que necesitemos justificación alguna para ello: si decidimos rechazar esa prueba, basta con tomar la decisión correspondiente. Wittgenstein no ofreció ninguna definición precisa que aclare en qué consiste exactamente aferrarse a una certeza. Pero teniendo en cuenta las observaciones de Wittgenstein comentadas hasta el momento, creo que se puede afirmar que aferrarse a una certeza consiste simple y llanamente en decidir rechazar las pruebas contrarias a una certeza que, pese a haber sido cuestionada, aún se conserva. El problema es que el caso del individuo que ha perdido espontáneamente una certeza cae fuera de esta definición. En el caso de este sujeto no hay prueba alguna que rechazar. Y por si fuera poco, el problema de este sujeto no es aferrarse a una certeza cuestionada que aún conserva, sino recuperar una certeza que *ya* – aunque sea transitoriamente – ha perdido. Huelga decir que orientarse en semejante situación no le ayudaría a recuperar la certeza perdida. Si el sujeto que cree cometer continuamente errores al calcular se convence de que su problema se debe a un mero trastorno transitorio, es posible que encuentre cierto alivio a su angustia: mas no por ello recuperará la certeza perdida.

Ante esta tesitura, sería interesante discutir la viabilidad de una serie de recursos con los que aparentemente podría contar el individuo que, habiendo perdido una certeza, deseara volver a ser partícipe de ella. ¿Pues acaso no bastaría con convencer al sujeto afectado de que estaba equivocado? Para empezar, es preciso dejar claro que la pérdida de una certeza no se reduce a un mero error o equivocación. Podemos basarnos en razones para hacer ver a alguien el error cometido. Pero centrémonos en el ejemplo de Wittgenstein en el que afirma que tomaría como medio loco a quien dudara de

tener un cuerpo<sup>116</sup>. A este sujeto le podríamos decir que hallará una prueba de que tiene un cuerpo si se palpa, se pesa, pregunta a terceros, se mira a un espejo, contempla la sombra que proyecta, etc. Pero ninguna de estas razones sería más segura que su propia certeza. Al fin y al cabo, la existencia del cuerpo estaría presupuesta ya en cada una de estas pruebas. El inconveniente de las pruebas que acabo de citar es que trasladan el problema a un plano meramente empírico cuando en realidad se trata de una cuestión gramatical. Tampoco le podríamos dar al escéptico ninguna razón más segura que la certeza de que tenemos un cuerpo. Simplemente es algo que damos totalmente por hecho y que a nadie, en circunstancias normales, se le ocurre siquiera cuestionar. De hecho, si el loco recuperara la certeza perdida y confesara que había sido convencido por una de nuestras razones, no se podría admitir que realmente había sido convencido. Pues no se le habría ofrecido una razón más segura que la afirmación de la certeza perdida.

Ya que no dispondríamos de razones para convencer al sujeto que hubiera perdido la certeza de que tiene un cuerpo, tal vez se podría intentar persuadirle. Wittgenstein se refiere a la persuasión en *Sobre la certeza* para describir aquellas situaciones en que se encuentran dos personas o dos colectivos que tienen opiniones muy distintas sobre ciertos aspectos porque poseen distintas imágenes del mundo (*Weltbilder*). Al no haber razones que permitan convencer al otro o a los otros, se puede intentar persuadirles ofreciéndoles la propia imagen del mundo. Wittgenstein ofrece dos ejemplos de persuasión: además del célebre ejemplo de los indígenas convertidos por los misioneros<sup>117</sup>, Wittgenstein se refiere al caso de un hombre que, tras haberse criado en un entorno en el que se suponía que la Tierra apareció hace cincuenta años, se le intentara persuadir de

---

<sup>116</sup> SC §257.

<sup>117</sup> SC §612.

que nuestro planeta existe desde hace miles y miles de años<sup>118</sup>. Sin embargo, creo que estos casos son distintos del caso del sujeto que ha perdido la certeza de tener un cuerpo. Pues a este sujeto no le podríamos dar ninguna imagen del mundo desconocida para él. A lo sumo podríamos tratar de proponerle una imagen del mundo de la que fue partícipe mucho tiempo y que, a pesar de sus esfuerzos, *ahora* se ve incapaz de aceptar. Pero ahí mismo radica su problema: en que no es capaz de aceptar dicha imagen, por lo que nos hallaríamos en el mismo punto que al principio.

Como el convencimiento y la persuasión no nos pueden resultar de ayuda en este caso, se podría plantear una vuelta a los orígenes, es decir, a la acción<sup>119</sup>. ¿Acaso no podría volver alguien a ser partícipe de una certeza perdida al actuar *como si* realmente contara con ella? Pero la respuesta a esta pregunta también es negativa. Éste no sería ningún regreso genuino a los orígenes. Pues dicho modo de proceder no iría más allá de una imitación trágica y grotesca que nada tendría que ver con la “manera de actuar sin fundamentos” que yace en el fondo de nuestros juegos de lenguaje<sup>120</sup>. Una cosa es actuar *como si* se contara con una certeza y otra cosa muy distinta es tener esa certeza. Nuestras certezas no son postizas, pues no necesitan ser recordadas continuamente ni exigen actos de voluntad por nuestra parte para funcionar como tales certezas. Recordemos el fragmento en que Wittgenstein señala que tomaría como loco a quien le dijera que dudaba tener un cuerpo. Si alguien llegara a perder la convicción de que tiene un cuerpo y quisiera recuperar a toda costa esa certeza, podría esforzarse continuamente por actuar *como si* estuviera

---

<sup>118</sup> SC §262.

<sup>119</sup> No en vano citó Wittgenstein la conocida expresión del Fausto de Goethe “En el principio era la acción” para ilustrar su opinión de que sólo una reacción puede ser el origen y la forma primitiva del juego de lenguaje. Ver Wittgenstein, Ludwig: *Cultura y valor. Aforismos*, Madrid, Austral, 1996, §165. Esta obra se citará posteriormente con las siglas “CV”. Cfr. también SC §204.

<sup>120</sup> Ver nota 11.

convencido de tener un cuerpo; pero esta imitación es totalmente incompatible con nuestra certeza de poseer un cuerpo. Al fin y al cabo, este sujeto podría verse envuelto en situaciones tan ajenas a nuestra certeza de que tenemos un cuerpo como la de esforzarse continuamente para no olvidar que finge estar convencido de tener un cuerpo. Por tanto, no cabe sino esperar a que el sujeto en cuestión recupere la certeza perdida. Desde el punto de vista gramatical, dicha recuperación –en caso de que se produzca– resulta inexplicable. Pues como dijo Wittgenstein, no sabía qué querría decir convencer a quien dudara tener un cuerpo de que realmente lo tenía. De hecho, si le hubiera dicho algo que eliminara su duda, “no sabría ni cómo ni por qué”<sup>121</sup>.

#### 4. Conclusiones

La concordancia en juicios y en forma de vida es indispensable para la existencia de los juegos de lenguaje y, por extensión, para la posibilidad misma del lenguaje. Pero el valor de esta concordancia es aún mayor si cabe al tener en cuenta que no hay garantías de su persistencia. Por muy consolidada que esté nuestra inmersión en cierta forma de vida, y por muy experimentados que seamos en la práctica de múltiples juegos de lenguaje, nada garantiza que en cualquier momento no podamos perder certezas tan elementales como la de que poseemos un cuerpo<sup>122</sup>. Y lo que es peor, no está en nuestra mano recuperar esas certezas perdidas. Partiendo de aquí, parece estar de más fomentar una imagen sofisticada del hombre: es decir, una imagen en la que éste aparezca como un ser tan evolucionado que tiene pleno dominio sobre sus creencias, por lo que estaría totalmente fuera de lugar compararle con un ser tan primitivo

---

<sup>121</sup> SC §257.

<sup>122</sup> De ahí que Wittgenstein considerara de la máxima importancia que exista dicha concordancia en juicios (ver nota 16).

como pudiera ser un animal. Sin embargo, Wittgenstein dice lo siguiente en la conocida entrada §475 de *Sobre la certeza*:

En este punto, quiero observar al ser humano como a un animal: como a un ser primitivo al que le atribuimos instinto pero no razonamiento. Como a un ser en estado primitivo. No nos hemos de avergonzar de una lógica que es suficiente para un modo primitivo de comunicación. El lenguaje no ha surgido de un razonamiento.

La actitud racionalista a ultranza que tan profundamente caracteriza a nuestra sociedad hace que nos resulte difícil reconocer que en todas y cada una de nuestras acciones se hallan implícitas múltiples certezas cuya manifestación es tan espontánea y ajena a cualquier tipo de reflexión como la manifestación que de muchas de esas certezas podemos hallar en los propios animales<sup>123</sup>. Puede resultar difícil aceptar que el lenguaje no sea más que un mero refinamiento de una serie de reacciones elementales<sup>124</sup>, ya que el fundamento de nuestras certezas se agota en meras maneras de actuar carentes de fundamento alguno. Al filósofo le puede ser incómodo aceptar que muchos de sus problemas se resuelven reconociendo que el hombre, desde su misma infancia, aprende a darse por satisfecho con muchas cosas<sup>125</sup>. Además, deberíamos contemplar al hombre como un ser primitivo no sólo porque su lenguaje no ha surgido de razonamiento alguno, sino también porque ni siquiera puede hacer nada por evitar el riesgo de perder cualquier certeza en cualquier momento e independientemente de cualquier circunstancia. Así pues, es posible que seamos seres bastante más primitivos de lo que muchos filósofos, en principio, parecen estar dispuestos a aceptar.

<sup>123</sup> Una vez más, aquí puede despistarnos la falta de lenguaje verbal que caracteriza a los animales. Pero en los animales no se aprecia nada similar a una actitud de duda respecto a aspectos como la existencia de su cuerpo, el peligro y el dolor que pueden derivar del contacto con el fuego o un depredador, etc.

<sup>124</sup> Cfr. CV §165.

<sup>125</sup> SC §344.

## VIVIR COMO SI FUERA POSIBLE RECUPERAR LA CERTEZA PERDIDA

Stella Villarmea (Universidad de Alcalá)

### 1. Introducción

**He disfrutado mucho leyendo el artículo de José María Ariso. Pocas veces ocurre que al terminar de leer un artículo piense: “Me gustaría haberlo escrito yo”. La razón es que su ensayo recoge temas y pensamientos que me han venido rondando (literalmente, es decir, volviendo una y otra vez a la mente) desde hace años. Leer el escrito de Ariso ha sido el hilo de Ariadna que me ha devuelto al laberinto. No diría yo que tirar del hilo me haya conducido a ninguna salida, pero esto no es culpa de Ariso; más bien es un signo de que quizá mi intención fue, desde el principio, internarme en él.**

*Sobre la certeza* es un libro con el que tengo una relación extraña. Me resulta una obra no tanto densa como intensa. Un libro cuyas tesis, quizá por no haber tenido tiempo Wittgenstein de desarrollarlas con la deseable precisión, me activan todo tipo de pensamientos y reflexiones encadenadas. En particular, considero que con respecto a *Sobre la certeza* todavía es posible realizar tres tipos de tareas, que conviene mantener claramente separadas:

En primer lugar, resulta imprescindible que lleguemos a disponer en algún momento de una edición canónica de *Sobre la certeza*. Mientras esperamos a que se produzca esta edición crítica, presumiblemente en alemán-inglés, en el caso concreto de la versión

española, al menos deberíamos intentar corregir en próximas ediciones algunos errores de bulto que contiene la traducción ya publicada.

En segundo lugar, podemos aplicarnos a la tarea de dilucidar lo que Wittgenstein llegó a pensar en las notas que componen *Sobre la certeza*, y ... a mostrar las contradicciones o incoherencias internas que están contenidas en ella. Por ejemplo, el ámbito de la certeza está constituido por proposiciones de muy distinto tipo. Algunas certezas comparten características con las proposiciones gramaticales, otras con las lógicas, otras con las empíricas. Todo esto no lo desarrolló Wittgenstein y hay tanto indicios como argumentos de que algunas de las cosas que dice a este respecto son incoherentes.

En tercer lugar, y creo que de forma mucho más interesante, podemos intentar pensar desde donde Wittgenstein lo dejó. Obviamente, construir una teoría del conocimiento explorando el territorio con las herramientas que diseñó Wittgenstein *no* es lo mismo que aplicarlas en la manera en que él las utilizó.

Pues bien, el artículo de José María Ariso tiene, a mi juicio, la virtud de avanzar en la segunda y tercera tarea, sin llegar nunca a confundirlas.

## **2. Concordancia en juicios**

Ariso aborda en este estudio la concordancia en los juicios desde el punto de vista del sujeto. Sostiene que la concordancia, tanto en los juicios que sostenemos como en las certezas que compartimos, tiene carácter contingente. Pienso que el que tenga carácter contingente significa que, en principio, pueden darse hasta cuatro posibilidades, que serían resultado de la combinatoria de cuatro elementos de dos en dos. La siguiente tabla muestra estas cuatro posibilidades lógicas, de las cuales, como argumentaré, sólo tres son reales.



CONCORDANCIA	JUICIOS	CERTEZAS
<b>A</b>	SÍ	SÍ
<b>B</b>	SÍ	NO
<b>C</b>	NO (colapso)	NO
<b>D</b>	NO	SÍ (aferrarse)

El caso A representa la concordancia en los juicios y las certezas. Es la situación normal; la situación *en circunstancias normales*.

El caso B es imposible: No podemos concordar en juicios si no compartimos las certezas. Podemos, pues, tacharla.

El caso C se sigue, en realidad, de B. Si abandonamos nuestras certezas, abandonamos al mismo tiempo todos nuestros juicios. El procedimiento para juzgar colapsa, y también lo hacen sus rendimientos o conclusiones. ¿Qué significa perder una certeza? Dado que las certezas se expresan en las acciones, perder una certeza se traduce en una desviación de la práctica comunitaria: "Me he vuelto loca". "Se ha vuelto loca". Para este caso, citar ejemplos de trastornos neurológicos resulta siempre iluminador. Por mencionar sólo uno, famoso por dar título a un libro de Oliver Sacks, piensen ustedes en el hombre que confundió a su mujer con un sombrero.

A este respecto, resulta interesante pensar que, si abandono unas certezas es, en principio, porque las sustituyo por otras. Aquél ponía sombrero donde antes ponía a su mujer. Es a partir de esas otras certezas que tendré nuevos procedimientos de juicio y produciré nuevos juicios. Quizá, la experiencia de conversión podría ser de aplicación aquí. Es importante precisar, no obstante, que no siempre abandonar unas certezas lleva a sustituirlas por otras. Sobre esto volveré de nuevo al final.

El caso D representa cuando no hay ya concordancia entre los juicios que sostiene el sujeto y los juicios que sostienen quienes están en derredor. El sujeto descubre (le ocurre, se encuentra) de manera

repentina, añade Ariso, con que su capacidad de juzgar ha sido vulnerada, que ya no funciona. A pesar de lo cual, o precisamente por ello, el sujeto se aferra a sus certezas. Aquí, la discordancia no me hace sospechar de mi certeza. Al contrario, mi certeza no sólo no resulta dañada sino que es lo que sirve de base a mi juicio discordante.

Pues bien, si nos servimos de esta tabla que les presento, vemos que Ariso centra su estudio en aquellos casos en los que nuestras certezas han resultado retadas o amenazadas. Es decir, las posibilidades C y D. Recojamos lo fundamental de ellas: C es la posibilidad de que un sujeto se encuentre con la suma de: 1) pérdida de las certezas, 2) colapso de los juicios que ha venido pronunciando habitualmente hasta el momento, y 3) discordancia respecto de los juicios que siguen emitiendo los sujetos de alrededor. D es la posibilidad de que el sujeto se aferre a las creencias.

¿Cuál es la diferencia entre C y D? Reside en lo siguiente: En C el sujeto pierde bruscamente la certeza "*porque acepta las pruebas*" en su contra que surgen o se aducen. Mientras que en D el sujeto se aferra a su certeza "*porque rechaza las pruebas*" que se aducen.

La curiosidad me lleva a preguntarme lo que seguramente ya se imaginan: ¿de qué depende que el sujeto esté en el caso C (colapso) o D (se aferre)? La contestación de Ariso es tan sugerente como provocadora. Para él, la diferencia entre C y D tiene que ver con que: En el caso C al sujeto *le ocurre* que pierde repentinamente la certeza; *le ocurre* que no rechaza las pruebas; no es algo voluntario o que dependa de él o de ella, sino que le sucede. En el caso D, en cambio, el sujeto *toma la decisión* de aferrarse a la certeza; *decide* rechazar las pruebas; es pues una cuestión de voluntad, depende de ella o de él.

Mi pregunta, de nuevo curiosa, es: ¿Por qué se da una situación en vez de otra? ¿Es una cuestión de hecho, es decir, *ocurre*? ¿O más bien es, a su vez, el resultado de una *decisión*?

Contestar los interrogantes que la curiosidad plantea nos lleva a profundizar en el análisis que realiza Ariso del caso D: cuando el sujeto se aferra a una certeza. Comenta Ariso, con razón, que Wittgenstein no ofrece ninguna definición precisa de en qué consiste este aferrarse. Es éste un ejemplo típico del tipo de limitación en *Sobre la certeza* a la que me refería en mi introducción. No obstante, una vez asumido lo que Wittgenstein llega a decir y lo que no, resulta casi inevitable para nosotros, amantes y practicantes de la filosofía, ir más allá. Bien está. Pues sabremos que lo que haremos a partir de aquí no será tanto interpretar a Wittgenstein, cuanto construir una teoría del conocimiento, desde él, sí, pero más allá de él.

En su exploración de este más allá, Ariso sostiene, como hemos visto, que el que nos aferremos a nuestra certeza, incluso cuando ha desaparecido ya toda concordancia en los juicios con los sujetos de alrededor, puede interpretarse en términos de *decisión*. Tomamos la decisión de mantener la certeza. Así, que no reconozcamos ninguna experiencia como prueba contra nuestra certeza, que ninguna razón nos sirva de refutación, es, en realidad, el resultado de una decisión.

Me pregunto ahora: ¿Estaríamos entonces aquí ante algo así como un *dogma de fe*? Las certezas serían, en esta aproximación, inmunes a cualquier prueba o refutación. Expresado de manera metafórica, estaría vacunada frente al peligro. Pero, ¿qué es lo que sirve aquí como vacuna? ¿Qué es aquí “vacunarse”? Por otro lado, quizá, más que decir que las certezas *son* inmunes, debería decir mejor que *considero* a las certezas como inmunes. Habría de decir entonces que *me siento* vacunada, no tanto que lo esté. Sería un mecanismo similar a la fantasía de la invulnerabilidad a la que juegan los niños cuando se disfrazan de supermán. En este caso, y por seguir con la

metáfora inmunológica, ¿qué placebo es éste, capaz nada menos que de producir anticuerpos epistémicos?

### **3. *Als ob* ... ¿o sólo cabe vivir el sentido pero no comprenderlo?**

En este paseo con conversación (así es como me he imaginado estos días el encuentro con Ariso: una conversación amistosa y sugestiva), todavía le acompañaré un trecho más. Ariso piensa que aferrarme a antiguas certezas es fruto de una decisión. Cuando “decido” que nada cuente como refutación, también “decido” que nada cuente como prueba. Para mí, ésta es una buena descripción de lo que yo denominaría momento metafilosófico: reflexiono sobre lo que constituyen mis certezas para darme cuenta de que lo son, e.d. para decidir aceptarlas como tales, lo cual es tanto como vivir conforme a ellas. (Es así como la creencia y la acción se unen definitivamente, lo cual no es sino otra manera de decir que la creencia es una actitud proposicional.)

Todavía da José María una vuelta de tuerca más. Se trata de un movimiento arriesgado pero lleno de coraje. Nos dice que la decisión de aferrarme a la creencia tiene que ver con el “como si”. Decido vivir “como si”. A mí esto me recuerda el *als ob* kantiano: vivo como si hubiera ley moral en mí, como si existiera la libertad, como si se diera el reino del deber: yo lo ejemplifico, yo le doy vida. Escojo la que será en lo sucesivo mi pauta/norma de vida. Es la hipótesis máxima, de resonancias pascalianas, kierkegaardianas o existencialistas. (Conocida es, por cierto, la atención con la que Wittgenstein leyó a Kierkegaard.)

Luego la respuesta de Ariso a cómo conseguimos aferrarnos a nuestra certeza reside en que se trata de la decisión de vivir conforme a una hipótesis, conforme a un como si. ¿Cómo, pues, se recupera la certeza perdida? Mediante la acción. Actuar, vivir, “como si” lleva a recuperar la certeza ya olvidada.

En esta peculiar teoría de la anámnesis (un *Fedón* contemporáneo que estoy hilando a partir de la madeja que me presta Ariso), recuperar la certeza es “esperar” (no sólo en sentido temporal sino sobre todo en sentido de tener esperanza, de desear que la hipótesis sea). Como bien señala Ariso, desde el punto de vista gramatical, la recuperación de la certeza resulta siempre inexplicable. No hay reglas, no hay predicciones, ni anticipaciones a este respecto. No existe, en definitiva, ciencia de lo humano. ¿Qué podemos entonces hacer? Mejor dicho, ¿qué hacemos de hecho? Vivir. “A la búsqueda de la certeza perdida” bien podría ser un título para esta peculiar interpretación de la vida y las biografías humanas que ofrezco a Ariso para su consideración. [Con este mismo título tengo previsto publicar un trabajo próximo.]

Por mi parte, creo que la clave del eventual éxito del método de investigación emprendido por José María reside en el tipo de contestación que demos a la siguiente pregunta: ¿Es posible la reflexión sobre la construcción del sentido, en particular, sobre la construcción del sentido en que se apoya la identidad personal? ¿O sólo cabe *vivir* el sentido, pero no *comprenderlo*? No es fácil contestar este interrogante, por lo demás clásico en la historia de la humanidad. Quizá sea cierto que cualquier reflexión sobre la vida sólo logra evaporarla, quizá ocurra que una reflexión tal sólo pueda hacerse en forma de poesía, pero, *quizá*, quepa aún explorar un espacio propiamente filosófico. Abrir ese lugar y configurarlo exigiría, entonces, los esfuerzos conjuntos de metodologías como la que con tanta precisión, amplitud de miras e inteligencia utiliza José María Ariso en su estudio.

#### **4. Evaluación de la posición escéptica**

Un último apunte: Cuando una certeza resulta amenazada, es decir, cuando se aducen (o se pretenden aducir, precisaría Wittgenstein, puesto que para él el ámbito de la certeza no está sujeto a prueba ni refutación ninguna, en sentido estricto; o dicho de otra

forma, si una certeza sucumbe a las pruebas, es que, casi por definición, no se trataba de una certeza) pruebas contra ella cabe, además, otra posibilidad que no hemos introducido todavía:

Está C (colapso) y está D (aferrarse). Pero está también la posibilidad de que la certeza sea sustituida por una duda. Este caso no se refleja en la tabla del comienzo. No es C ni D. Pero tampoco A o B. Se trata de una nueva posibilidad, llamémosla E.

CONCORDANCIA	JUICIOS	CERTEZAS
<b>E</b>	NO	DUDA

Es ésta una situación extraña: no genera juicios; no genera concordancia; no genera discordancia. Este delicado equilibrio escéptico genera, sobre todo y todo el rato, tensión conceptual, por el anverso, y conflicto práctico o vital, en el reverso.

En realidad, es ésta una consecuencia que se conoce desde antiguo. No es necesario tirar abajo las certezas (caso C) para que nuestros procedimientos de juicio colapsen; es suficiente con que se pongan en duda. Basta simplemente con pegarles un empujón que las haga tambalear. Y este efecto dura, al menos, lo que dure la falta de equilibrio que sigue al empujón, es decir, hasta que recuperen la estabilidad.

Como es sabido, en *Sobre la certeza* Wittgenstein intenta trazar límites a las condiciones de posibilidad de un escepticismo inteligible. Su respuesta acude y necesita introducir la advertencia “en circunstancias normales”. Comenté este punto como final de mi intervención.

## **5. “En circunstancias normales”**

Wittgenstein se da cuenta de que la especificidad de cierto escepticismo no queda recogida cuando se lo describe como una simple generalización de la duda empírica. Al contrario, su peculiaridad reside

en la manera como nos fuerza a inquirir por las normas y condiciones de utilización de nuestro lenguaje.

La tesis de Wittgenstein es que una misma expresión puede tener sentido en unas circunstancias, y carecer de él en otras. Así, puede tener sentido exclamar "Sé que tengo una mano" tras abrir un paquete bomba, pero en la mayoría de los contextos la proposición "Tengo una mano" posee el rango de certeza y se sitúa, por tanto, al margen de la discusión sobre si tiene o no sentido, y sobre si es o no una declaración de conocimiento válida. De lo anterior se deduce que cualquier pregunta sobre si una proposición es o no significativa, sobre si puede ser objeto de conocimiento y, también, sobre si es o no cierta, requiere explorar las circunstancias en las que se pronuncia. Luego el problema que la tesis de la diversidad de sentidos plantea, es cómo saber en qué circunstancias la discusión acerca del significado de una proposición y de su calificación como conocimiento o como certeza, es o no apropiada.

Pues bien, —y éste es un punto especialmente delicado— a la hora de acoplar los juegos del lenguaje a las circunstancias que les corresponden, surge una grave dificultad. El engarce requiere introducir las condiciones de utilización de nuestras oraciones o, lo que es lo mismo, apelar a las "circunstancias normales" como marco de nuestras declaraciones. A este respecto, sin embargo, Wittgenstein reconoce que no disponemos —más significativamente aún, que no podemos disponer— de ningún método para discriminar cuáles son las circunstancias que hacen que una declaración de conocimiento o certeza sean correctas:

"Si quisiéramos dar una regla en este caso, contendría la expresión 'en circunstancias normales'. Y aunque reconocemos las circunstancias normales, no podemos describirlas con exactitud" (C §27).

Así pues, la propia proposición no dice nada acerca de cuándo su inserción en determinados contextos es pertinente ni sobre cuándo es, por el contrario, superflua. Además, cualquier regla que intente

especificar estas condiciones de utilización tendrá, según Wittgenstein, un carácter abierto. Pero si las "circunstancias normales" de utilización de nuestras sentencias no son especificables, esto es, si no hay reglas de utilización de nuestras proposiciones, entonces no es posible decir qué proposiciones son ciertas.

Dice Ariso: "Muchos de los problemas de la filosofía se resuelven reconociendo que el hombre aprende a darse por satisfecho con muchas cosas. Esto puede resultar incómodo para muchos filósofos: que seamos más primitivos de lo que pensamos". Añadiría yo: más primitivos de lo que queremos. Lo cual es, a su vez, un hecho. Un hecho, por cierto, significativo sobre la condición humana, que puede interpretarse de dos maneras distintas: a) Ignoramos nuestra verdadera condición; es un hecho que creemos ser de manera distinta a como de hecho somos. b) Deseamos ser diferentes a como somos; es un hecho que nuestra naturaleza es erótica o intermedia (de nuevo, *Fedón*).

La afirmación por parte de Wittgenstein de que es imposible hacer filosofía primera o metafísica hasta el final, pero que ello no debe preocuparnos, puede dar lugar a ulteriores valoraciones de las posibilidades de éxito de la estrategia seguida por Ariso.

Pero ésa es ya otra cuestión.



# LOS JUEGOS Y EL SUPERJUEGO: REFLEXIONES SOBRE LA NORMATIVIDAD Y PRAXIS EN LA FILOSOFÍA DEL CONOCIMIENTO

**Witold Jacorzynski**  
**(CIESAS Golfo, Mexico)**

## Introducción

¿Es posible una epistemología normativa que pone un yumento seguro al caballo salvaje del pensamiento y praxis humanos?

Desde los tiempos de Leibniz, los pensadores occidentales han estado obsesionados con este ideal: el caballo salvaje del pensamiento humano debía someterse a un sólo lenguaje, a un solo patrón, a un criterio normativo. Este ideal sin duda surgió como el reflejo de Ilustración y su prejuicio más vulgar: la existencia de una sólo razón humana que debe imponer su estampa sobre toda clase de pensamiento e instituciones. Esta postura se enfrentó con un ataque feroz por parte de Ludwig Wittgenstein quien afirmó que la filosofía "deja todo como está"<sup>126</sup>. La postura wittgensteiniana, lamentablemente, fue trastornada y malentendida. El pensador vienés fue acusado de conservadurismo y nihilismo. La batalla entre los postwittgensteinianos y neopopperianos quedó pronunciada. Mientras que los postwittgensteinianos hablaban de una multiplicidad de los juegos de lenguaje cada uno de los cuales posee sus propios criterios del sentido, los neopopperianos buscaban un superjuego que podría ser la medida de todas las cosas.

<sup>126</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig., *Investigaciones filosóficas*, (IF) Barcelona, Crítica, 1988, 124

En la primera parte esbozaré los conceptos más importantes del Wittgenstein tardío. En la segunda parte, argumentaré en contra de los pensadores quienes ignoran la praxis o lo que Wittgenstein llamaba el “flujo de vida”. Mostraré que la idea de superjuego es una ilusión. En esta tarea, me limitaré al campo de las ciencias y sobre todo, antropología social. En la tercera parte, defenderé la tesis de que la postura wittgensteiniana no sólo no acarrea nihilismo sino que además no excluye una postura crítica y por lo tanto- normativa. Aunque la filosofía deja todo como está, no deja nada en paz absoluta.

### **1. El abecedario wittgensteiniano**

Uno no puede empezar su viaje desde todos los puertos. Tiene que escoger uno. Partiremos de un vocabulario descriptivo de Wittgenstein para formular el problema desde *su* perspectiva. Nuestro problema se deja presentar como sigue: ¿Es posible un superjuego? Para adentrarnos en el problema de “superjuego”, es necesario aclarar qué es lo que Wittgenstein entiende por “juego” además de tres conceptos emparentados, a saber: “forma de vida”, “visión del mundo”, “perspectiva”.

En el *Tractatus*, Wittgenstein reconoció que sus proposiciones carecían de sentido sin que por ello fueran inútiles: más bien se parecían a la escalera por la cual uno debe subir para posteriormente liberarse de ella. Pero Wittgenstein pronto construyó una nueva escalera para bajar de las alturas de la lógica al mundo terrenal o lo que llamó una “multiplicidad de juegos de lenguaje”: “Llamaré también ‘juego de lenguaje’ al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que están entretejido.”<sup>127</sup> Para enseñarnos qué es el lenguaje, Wittgenstein nos ofrece dos metáforas poderosas y una lista de los ejemplos concretos. En la primera metáfora establece la *similitudo* entre el conjunto de juegos de

---

<sup>127</sup> *Ibidem*, 7

lenguaje y las herramientas en una caja: “Piensa en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, cola, clavos y tornillos. — Tan diversas como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras. (Y hay semejanzas aquí y allí.)” <sup>128</sup>

En la otra metáfora compara el conjunto de los juegos con una ciudad al referirse a su ejemplo anterior de un lenguaje que consistiría sólo de órdenes:

Que los lenguajes (2) y (8) consisten sólo de órdenes no debe perturbarte. Si quieres decir que no son por ello completos, pregúntate si nuestro lenguaje es completo— si lo era antes de incorporarle el simbolismo químico y la notación infinitesimal, pues éstos son, por así decirlo, suburbios de nuestro lenguaje. (¿Y con cuántas casas o calles comienza una ciudad a ser ciudad?) Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos períodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes.<sup>129</sup>

Ahora bien, la segunda metáfora nos enseña directamente lo que la primera únicamente sugiere: los juegos de lenguaje constituyen un espectro de usos, desde los más *simples* o primitivos hasta los más *complicados*. <sup>130</sup> Pero la metáfora va mucho más allá: sugiere además el *aspecto temporal e histórico* de los juegos de lenguaje. Unos, los “primitivos” se desarrollan antes que otros. Mientras que los juegos más primitivos son los más antiguos, están en el centro de nuestra ciudad, los más complicados ocupan las periferias. La totalidad de los juegos de lenguaje tiene el carácter *incompleto*, la ciudad nunca está acabada. Se

---

<sup>128</sup> *Ibidem*, 11

<sup>129</sup> *Ibidem*, 18

<sup>130</sup> *Ibidem*, 9

parece a la torre de Babel de la pintura de Peter Breughel: el edificio que contiene en sí otros edificios. Efectivamente, mientras que unas partes de la torre están ya habitadas, las otras están apenas en el proceso de construcción; las terceras ya cayeron en desuso, se convirtieron en ruinas y escombros.

Así como existen varios edificios dentro de la torre, existe también una multiplicidad de juegos de lenguaje. Wittgenstein nos ofrece una lista de ejemplos:

Dar órdenes y actuar siguiendo órdenes—

Describir un objeto por su apariencia o por sus medidas—

Fabricar un objeto de acuerdo con una descripción  
(dibujo) —

Relatar un suceso—

Hacer conjeturas sobre el suceso—

Formar y comprobar una hipótesis—

Presentar los resultados de un experimento mediante  
tablas y diagramas—

Inventar una historia; y leerla—

Actuar en teatro—

Cantar a coro—

Adivinar acertijos—

Hacer un chiste; contarlo—

Resolver un problema de aritmética aplicada—

Traducir de un lenguaje a otro—

Suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar. <sup>131</sup>

Para identificar o describir un juego tenemos que responder tres preguntas básicas: 1) ¿Quién es quien juega? 2) ¿Cómo se juega? 3) ¿En qué circunstancias, cuándo y dónde juega? El punto 1 define a los jugadores en cuanto a su rol, el punto 2 invita a descubrir las reglas que siguen los jugadores; el punto 3 asume que el juego siempre toma parte

---

<sup>131</sup> *Ibidem*, 23

de un todo más grande a saber- un contexto<sup>132</sup>. El contexto no puede definirse de manera precisa pero vale la pena distinguir entre los contextos más próximos, por ejemplo oraciones o frases, y el contexto más amplio, o sea las situaciones en el flujo de vida. Como observó Garver, el *Kontextprinzip* o el principio de contextualización, estaba presente en todo el pensamiento wittgensteiniano evolucionando desde la primera formulación en Frege (las palabras tienen significado dentro de la oración) a través de la segunda en el *Tractatus*, (las palabras tiene significado dentro de la forma lógica como en el *Tractatus* 3.3), hasta la última de Wittgenstein (las palabras tienen significado en el flujo de vida). Graver argumentó que la última versión es una generalización de las dos primeras lo cual, necesariamente, conduce a la indeterminación (*Unbestimmtheit*) del significado: "El significado de una palabra se encuentra no sólo en el contexto de una oración sino en el flujo de la vida"<sup>133</sup>

El flujo de vida fluye de manera diferente en lugares y tiempos diferentes; forma totalidades que Wittgenstein llama "formas de vida". La forma de vida posee las siguientes características: es una actividad que abarca otras actividades: 1) "La expresión 'juego de lenguaje' debe poner de relieve aquí que "hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida." <sup>134</sup> La forma de vida está representada por la ciudad, los juegos de lenguaje está representados por edificios y calles que forman parte de la ciudad. La posición de un edificio o de una calle siempre se define en el *contexto* de la ciudad siendo ésta última su trasfondo necesario. Las calles no pueden existir en un desierto, en el mar

<sup>132</sup> Al contexto le corresponden dos conceptos en alemán y no uno: 1) die *Umgebung einer Handlungsweise*- la circunstancia de un modo de actuar. ( WITTGENSTEIN, L. *Comentarios sobre la Rama Dorada*. (CRD) UNAM. México. 1985, 43 o *Zusammenhang* usado también en plural *Zusammenhaenge*- relaciones o conexiones (IF, 686 II, 423, 435, 485, 497) Sobre la certeza. (SC), Gedisa Barcelona, 1997, 349, 469, 533)

<sup>133</sup>GARVER, Newton, Die Unbestimmtheit der Lebensform. En: Wilhelm Luetterfelds y Andreas Roser (eds). *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgenstein Philosophie der Sprache*. Suhrkamp. Frankfurt am Main. 41

<sup>134</sup> IF, 23

o en el campamento Lakota compuesto de tipis. La ciudad hace de un cierto espacio- la calle 2) La forma de vida está en el fondo de todo el lenguaje que no se puede imaginar sin ella. "E imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida"<sup>135</sup>; 3) determina la concordancia acerca de lo falso y verdadero: "¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso?" —Verdadero y falso es lo que los hombres *dicen*; y los hombres concuerdan en el *lenguaje*. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida.<sup>136</sup> 4) Se puede hablar de múltiples formas de vida genéricas: por ejemplo la del perro y la humana: "El perro cree que su dueño está en la puerta. Pero, ¿puede creer también que su dueño vendrá pasado mañana? (...) Es decir, los fenómenos del esperar son modos de esta complicada forma de vida".<sup>137</sup> 5) La forma de vida ha de ser aceptada como "dada": "Lo que hay que aceptar, lo dado— podríamos decir— *son formas de vida*".<sup>138</sup> Lo "dado" constituye también la última explicación de la conducta humana. "Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: 'Así simplemente es cómo actuó'".<sup>139</sup>

El tercer concepto es la "gramática" o "bisagras" cuyo sistema forma *Weltbild* o la visión del mundo. En los últimos años de su vida, Wittgenstein se ocupaba de los problemas epistemológicos iluminados por George Edward Moore desde la filosofía del sentido común. Sabemos que Wittgenstein ardió en el deseo de seguir discutiendo con Moore a pesar de que éste tenía prohibido por su esposa involucrarse en discusiones filosóficas por más de una hora y media para no debilitar su salud después de haber pasado un derrame cerebral. Según el relato de Norman Malcolm, Wittgenstein dijo que para un filósofo fallecer discutiendo sería una muerte *in his boots on*. Wittgenstein permaneció fiel a esta idea

---

<sup>135</sup> *Ibidem*, 19

<sup>136</sup> *Ibidem*, 241

<sup>137</sup> *Ibidem*, II 409

<sup>138</sup> *Ibidem*, II. 517

<sup>139</sup> *Ibidem*, 217

discutiendo con Malcolm. ¿Qué fue lo que Wittgenstein encontró tan fascinante como para justificar el suicidio deliberado de un filósofo? <sup>140</sup> La respuesta a esta pregunta se encuentra en las páginas de la última gran obra de Wittgenstein: *Ueber die Gewissheit* (Sobre la Certeza).

En esta obra, Wittgenstein habla sobre las proposiciones gramaticales o reglas de control, o las “bisagras” que el niño aprende *a través* de los juegos de lenguaje y *dentro* de una forma de vida pero no como juicios o proposiciones. En consecuencia de este aprendizaje, el niño forma su *Weltbild* o visión del mundo. En lo que sigue enumeraré las características más importantes de las “bisagras”

En primer lugar, las „bisagras” no son empíricas sino gramaticales. “Podríamos imaginar que algunas proposiciones, que tienen la forma de proposiciones empíricas, se solidifican y funcionan como un canal para las proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen”. <sup>141</sup>

En segundo lugar las „bisagras” son fundacionales. No nos otorgan ningún conocimiento, puesto que cualquier conocimiento debe fundamentarse en ellos, no son verdaderas ni falsas, sirven pues para sostener los conceptos de “verdad y “falsedad”: “La verdad de algunas proposiciones empíricas pertenece a nuestro sistema de referencias”. <sup>142</sup>

En tercer lugar, ya que las „bisagras” son fundacionales, son también indudables. Supongamos que uno niega una de las proposiciones expuestas antes en un contexto normal, por ejemplo cuando estrecha su mano y al mirarla, exclama: “No sé si aquí tengo una mano”. Nuestra reacción *no* es idéntica a la reacción que mostramos cuando alguien

---

<sup>140</sup> El análisis de esta obra le permitió a Moyal-Sharrock hablar del “tercer Wittgenstein” en oposición al “segundo Wittgenstein” de *Philosophische Untersuchungen*: “El tercer Wittgenstein, como sugiero, llega a comprender que nuestra gramática es mucho más extensa de lo que se pensó antes” (MOYAL-SHARROCK, Danièle *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, Palgrave, Hampshire and New York. 2004, 164

<sup>141</sup> SC., *op. cit*, 96

<sup>142</sup> *Ibidem*, 83

comete un error. "Tal cosa se expresa con las palabras: 'Si es falso, estoy loco'"<sup>143</sup>

En cuarto lugar, las "bisagras" están en un movimiento constante. Las fronteras entre proposiciones regulativas y las empíricas son borrosas y flexibles: unas pueden, en ciertas circunstancias, convertirse en las otras; „La mitología puede convertirse de nuevo en algo fluido, el lecho del río de los pensamientos puede desplazarse. Pero distingo entre la agitación del agua en el lecho del río y el desplazamiento de este último, por mucho que no haya una distinción precisa entre una cosa y la otra." <sup>144</sup>

En quinto lugar, las fronteras entre las „bisagras" y las proposiciones empíricas sostenidas por aquellas, dependen del contexto. Cada „bisagra" tiene la cara de Proteo, o como lo llama Moyal-Sharrock un *Doppelgaenger*, a su doble: una y la misma proposición puede pasar por empírica en un contexto y por la regulativa en el otro: "Por más que sea cierto que la misma proposición puede considerarse, a veces, como una proposición que ha de ser controlada por la experiencia y, otras veces, como una regla de control".<sup>145</sup>

En sexto lugar, las "reglas de control" constituyen un sistema de las creencias, una red, una totalidad de creencias o convicciones: "Mis convicciones constituyen un sistema, un edificio".<sup>146</sup>

*En séptimo lugar, las "bisagras" no son discutibles. Lo que se sigue es que el conflicto de las reglas no se parece al conflicto de las hipótesis. Estas últimas se pueden discutir, las primeras no. "Cuando lo que se enfrenta realmente son los principios irreconciliables, sus partidarios se declaran mutuamente locos y herejes"*<sup>147</sup>. *En otro escenario, el lugar del combate ocupa la conversión: "He dicho que "combatiría al otro— pero, ¿no le daría razones? Sin duda; pero, "hasta dónde llegaríamos? Más allá*

---

<sup>143</sup> *Ibidem*, 572

<sup>144</sup> *Ibidem*, 97

<sup>21</sup> *Ibidem*, 98

<sup>145</sup>

<sup>146</sup> *Ibidem*, 97

<sup>147</sup> *Ibidem*, 61



*de las razones, está la persuasión. (Piensa en lo que sucede cuando los misioneros convierten a los indígenas)".*<sup>148</sup>

En octavo lugar, las bisagras son inefables. La función de las reglas del control "es semejante a la de las reglas del juego".<sup>149</sup> Las reglas de juego o las reglas gramaticales, aunque sean indecibles, se dejan "mostrar", mencionar, expresar. Las así llamadas proposiciones son, de hecho, las formulaciones de las reglas, no las reglas mismas.

En noveno lugar, las "bisagras" son heterogéneas, es decir, son de distintos tipos. Aunque no se puede enumerar lo que "sabemos", Wittgenstein ofrece varios ejemplos de tales expresiones. 1) "Aquí hay una mano"<sup>150</sup>; 2)  $2+2=4$ <sup>151</sup>; 3) "Mi cuerpo no ha desaparecido nunca para volver a aparecer enseguida"<sup>152</sup>; 4) "Sé que soy un hombre"<sup>153</sup>; 5) "Sé que nunca he estado en la luna"<sup>154</sup>; 6) "Hay objetos físicos"<sup>155</sup>; 7) "He tenido un padre y una madre" 8) "Los gatos no nacen de los árboles" (SC, 282)<sup>156</sup> 9) "Tengo un cuerpo"<sup>157</sup> 10) "La Tierra existe mucho antes de que yo naciera"<sup>158</sup>; 11) "Mi nombre es...."<sup>159</sup>; 12) "Los trenes llegan a la estación de ferrocarriles"<sup>160</sup>; 13) "Esto es un árbol".<sup>161</sup>

El último concepto que mencionaremos es el de perspectiva. El problema del perspectivismo en Wittgenstein aparece en su famoso ejemplo de los dibujos de múltiples aspectos como el pato-conejo. Lo que cambia ante nuestros ojos no es la figura, ésta pues permanece inmóvil. La vemos diferente, una vez como "pato" y otra como "conejo", porque "caemos en cuenta" de un cierto "aspecto" de la figura. Cuando "caemos

---

<sup>148</sup> *Ibidem*, 612

<sup>149</sup> *Ibidem*, 95

<sup>150</sup> *Ibidem*, 3, 9, 25

<sup>151</sup> *Ibidem*, 10

<sup>152</sup> *Ibidem*, 101

<sup>153</sup> *Ibidem*, 4

<sup>154</sup> *Ibidem*, 17

<sup>155</sup> *Ibidem*, 35

<sup>156</sup> *Ibidem*, 282

<sup>157</sup> *Ibidem*, 244

<sup>158</sup> *Ibidem*, 190

<sup>159</sup> *Ibidem*, 71

<sup>160</sup> *Ibidem*, 339

<sup>161</sup> *Ibidem*, 443, 532, 533, 585

en cuenta de un aspecto" nuevo, cambia nuestra "perspectiva", vemos la figura *como* otra cosa. Lo que antes veíamos *como* orejas de un conejo, se ve ahora *como* pico de pato. El cambio es posible gracias a que "van juntas ciertas partes de la figura que antes no iban juntas". <sup>162</sup>

En la vida diaria, la figura de "ver como" se aplica muy rara vez. Nuestro ver es más bien "continuo". Cuando vemos "continuo", la figura representa siempre una y la misma cosa y corresponde a ciertas expresiones en el lenguaje como "veo un pato", o "veo un conejo", pero no "lo veo *como* un conejo". La figura cabeza-P-C sugiere que "ver continuo" se refiere a lo que es el objeto de nuestra vivencia visual inmediata anclada en nuestras prácticas cotidianas, mientras que "ver como" se refiere al cambio del aspecto en una situación no-convencional.

<sup>163</sup>

Imaginar el mundo de cierta manera constituye "la verdad" de quien imagina: "Podría decirse: 'cada perspectiva tiene su atractivo', pero esto sería falso. Lo correcto es decir que toda perspectiva es significativa para el que la ve como significativa (esto no quiere decir que se ve distinta a como es). Así, en este sentido, todas las perspectivas son igualmente significativas."<sup>164</sup> La "verdad" puede ser siniestra sin que por ello deje de ser una visión legítima. "Pensemos en el mundo imaginado como 'creado por Satanás'"<sup>165</sup>

En su *Lecture on Ethics* (Conferencia sobre Ética) de 1929, ofrece una descripción de la perspectiva religiosa *versus* otras perspectivas y argumenta que la primera se basa en las experiencias personales acerca de lo que "realmente importa" <sup>166</sup>. El ejemplo que da es inquietante: "Piensen en el caso de que a uno de ustedes le crezca una cabeza de león

---

<sup>162</sup> IF, II, 477

<sup>163</sup> IF, II, 449.

<sup>164</sup> CRD, 31

<sup>165</sup> WITTGENSTEIN, LUDWIG , *Vermischte Bemerkungen* (VB) Werkausgabe Band 8. Suhrkamp taschenbuch. Frankfurt am Main, 1984, 445-573, 551

<sup>166</sup> WITTGENSTEIN Ludwig, "*Conferencia sobre ética*" (CE); *En*: Conferencia sobre ética con dos comentarios sobre la teoría del valor. Ediciones Paidós. Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona. 1990, 33-44.

y empiece a rugir. Ciertamente esta sería una de las cosas más extraordinarias que soy capaz de imaginar.” Siguiendo este ejemplo, detectamos por lo menos tres perspectivas posibles desde las cuales podemos ver lo extraordinario: “Tan pronto como nos hubiéramos puesto de la sorpresa, lo que yo sugeriría sería buscar un médico e investigar científicamente el caso y, si no fuera porque ello le produciría sufrimiento, le haría practicar una vivisección.”<sup>167</sup> Esta perspectiva haría que el milagro desapareciera: “¿Dónde estaría entonces el milagro?” Otro podría argumentar que lo que vimos es un milagro, y milagro es algo que todavía “no ha sido explicado por la ciencia” En este caso, “milagro” no está usado en el sentido absoluto sino relativo: “La verdad es que el modo científico de ver un hecho no es el de verlo como un milagro”<sup>168</sup>

Pero, la ciencia no puede probar que no hay milagros porque el milagro *no* es un concepto que pertenece a la ciencia; es un concepto ajeno a ella. Ver las cosas como milagro y no como fenómeno físico es el fundamento de la experiencia religiosa: “Pero a quien lo intranquiliza el amor, una explicación hipotética le ayudará poco.- No lo tranquilizará”.<sup>169</sup> A la persona que busca la perspectiva religiosa le “intranquiliza el amor”. La experiencia de lo milagroso enciende la llama de la religión.

Ahora bien, sería útil ofrecer un ejemplo concreto con que se podría ilustrar el uso de los conceptos wittgensteinianos mencionados arriba. En el capítulo XX, Sancho narra a Don Quijote la historia del amor entre Lope y Torralba<sup>170</sup>

La historia comienza en el momento en el cual Lope huye de una mujer llamada Torralba de la cual otrora estaba enamorado. Sancho nos da a entender que cuando Lope amaba a Torralba, ella no lo amaba y cuando él la dejó a amar, ella empezó a amarle. Don Quijote comenta este episodio con una generalización acerca de las mujeres: “Ésa es

---

<sup>167</sup> *Ibidem*, 42

<sup>168</sup> *Ibidem*,

<sup>169</sup> CRD, 13

<sup>170</sup> CERVANTES Miguel De, *Don Quijote De La Mancha*. Alfaguara. Madrid. España. 2004, 180-181

natural condición de mujeres (...) desdeñar a quien las quiere y amar a quien las aborrece” y pide a Sancho “pasar adelante”. Sancho sigue con su historia como si fuera un cuento de aventura y de viajes. Lope recoge sus 300 cabras, se encamina “por los campos de Extremadura” para pasarse a los reinos de Portugal; Torralba le sigue descalza, cargando cosas, que Sancho menciona una por una, pues quiere permanecer fiel al relato: “sólo diré que dicen”. El episodio que se aproxima sería decisivo para la historia: Torralba está cerca y a punto de dar “muchísima pesadumbre con sus ruegos y lágrimas”; sentimos que sólo un río Guadiana separa a Lope y su ganado de la libertad. Lope encuentra a un pescador con un barco tan pequeño donde solamente podía haber en él una persona y una cabra de lo cual se sigue que el pescador debe ir y venir trescientas veces más una para finalmente transportar a Lope.

Aquí comienza un problema inesperado: Sancho detiene la narrativa: “Entró el pescador en el barco y pasó una cabra; volvió y pasó otra; tornó a volver y tornó a pasar otra.” Este detenimiento sorprendente está seguido por una instrucción aún más sorprendente dirigida a don Quijote: “Tenga vuestra merced cuenta en las cabras que el pescador va pasando, porque si se pierde una de la memoria, se acabará el cuento, y no será posible más palabra de él.” Don Quijote está confundido y no toma la instrucción de Sancho a pecho. En el momento en el cual éste le exige una cuenta exacta de las cabras que habían pasado pregunta: “¿Yo que diablos sé?. Y pregunta: “¿Tan de esencia de la historia es saber las cabras que han pasado por extenso, que si se yerra una del número no puedes seguir adelante con la historia?” Sancho insiste en que, sin saber el número exacto de las cabras contadas, no se puede seguir con la historia, “¿De modo— dijo don Quijote— que ya la historia es acabada? Tan acabada es como mi madre— dijo Sancho.” Don Quijote confiesa que el cuento de Sancho era una de las “consejas, cuento o historia que nadie pudo pensar en el mundo” y que su amigo debe “de tener turbado el entendimiento” por los golpes que había recibido. La escena termina

cuando don Quijote corta la conversación regresando a las actividades cotidianas; “veamos si se puede mover Rocinante”.

¿Por qué don Quijote estaba enfadado con Sancho? El juego de lenguaje que juegan nuestros protagonistas es contar/escuchar un cuento. Este juego impone reglas del sentido o proposiciones gramaticales. Sancho violó estas reglas al dar instrucciones a su amo para que contara las cabras. Él rompió con la trama en el momento más inesperado, es decir a punto de culminar la historia. A partir de este momento empieza otro juego que consiste en contar y memorizar las cabras contadas. A primera vista, la interpretación más viable de la confusión de don Quijote es ésta: los juegos son entidades autónomas y las reglas del sentido de un juego de lenguaje están encapsuladas dentro del mismo juego. Observamos de inmediato, que en lo que hace don Quijote y Sancho existen diferencias gramaticales que consisten en darle diferentes significados al concepto “cuento”. Don Quijote sigue la ideas de la *Poética* de Aristóteles: el cuento tiene tres momentos claves: el comienzo, la culminación, el final así como su hilo conductor: la trama, un instrumento que a través de la selección y manejo de los eventos y acciones contados, hace de la fábula una historia completa e íntegra. Pero Sancho ve el cuento de otra manera. El cuento no necesita ser una historia completa ni íntegra, puede romperse inesperadamente, como en el episodio de contar cabras. Esta diferencia es tan abismal que hasta hace a don Quijote dudar de que lo que Sancho realmente hace es contar un cuento. Para entender la confusión de don Quijote, debemos ser capaces de ver la conexión entre sus maneras de contar/escuchar un cuento y otros juegos de lenguaje existentes en su mundo. Sin adentrarnos en la vida en España de siglo XVI-XVII, dicha tarea parece ahora imposible. Aunque don Quijote es quien normalmente representa una forma de vida de los caballeros andantes (no importa- real o imaginada) en esta escena, excepcionalmente, cambia de lugar con Sancho. Él representa la perspectiva de un hombre común y corriente, mientras que Sancho juega

el papel de un loco. Cervantes juega con nosotros, sus lectores, como Sancho jugó con don Quijote.

### 3. El "superjuego" y sus superjugadores

La imagen del lenguaje y del mundo humano como una multiplicidad de juegos, cada uno de los cuales posee sus propias reglas del sentido, desató una tormenta. Habermas le acusó de ver los juegos de lenguaje como "sellados monádicamente" y "ahistóricos". La acción comunicativa no corresponde a la imagen del lenguaje que Wittgenstein pintó: "En realidad, las esferas de lenguaje no son monádicamente selladas sino internamente y externamente porosas. La gramática del lenguaje no puede contener un programa rígido de su aplicación."<sup>171</sup>

El célebre neopopperiano Ernest Gellner resaltó las consecuencias desastrosas de la epistemología wittgensteinina además de que la colocó en su contexto histórico social: el mundo de los Habsburgo. Wittgenstein, es para él, un defensor de la *Gemeinschaft* en oposición de *Gesellschaft*, un partidario del colectivismo, un amigo de la soledad romántica: "La verdadera búsqueda de tal justificación extra-cultural es el error del pensamiento. Las costumbres son todo lo que tenemos, y todo lo que podemos tener y necesitamos"-dice irónicamente.<sup>172</sup> Gellner observa que para Wittgenstein no existe "verdad fuera de la cultura", ni "conocimiento individual" ni "justificación externa o universal", aunado a que el "conocimiento debe ser simplemente comunal y la comunidad de habla es última y final".<sup>173</sup> Esta "deprimente visión" era consecuencia de una "determinada teoría del lenguaje" que se basaba en una "comunidad

---

<sup>171</sup> HABERMAS Jürgen: *A Review Of Gadamer's 'Truth And Method'; En: Understanding And Social Inquiry* Ed. Fred R. Dallmayr & Thomas A. McCarthy. University Of Notre Dame Press. Notre Dame. 1977, 335-363

<sup>172</sup> GELLNER Ernest, *Lenguaje y soledad. Wittgenstein, Malinowski y el dilema de los Habsburgo. Síntesis. España. 2002, 140*

<sup>173</sup> *Ibidem*, 140

cerrada de hablantes con sus `formas de vida'".<sup>174</sup> Argumentaré que estas críticas son endeble e injustificadas. Por el momento, sin embargo, veremos, cómo las justifican los pensadores neopopperianos.

Aunque existan múltiples actividades, no todas las actividades son iguales. ¿Tal vez entre los múltiples juegos de lenguaje existan algunos que puedan servir como medida para todos lo otros juegos? Como pudimos apreciar, esta idea era ajena al pensamiento de Wittgenstein. Sería absurdo decir que resolver un problema de aritmética aplicada es superior a actuar en el teatro o que la matemática debe ser la medida para el arte. Sería absurdo decir que rezar es superior a contar un chiste aunque algunas personas podrían sostener que rezar es superior a maldecir. Pero para entenderlo necesitamos saber más sobre la forma de vida en la cual ambos juegos coexisten. Aunque diferentes juegos de lenguaje están conectados en una forma de vida, sin embargo, no dependen lógicamente uno del otro. Los postwittgensteinianos, unieron sus fuerzas para atacar las propuestas de los noepopperianos, o lo que Phillips llamó externalismo, o sea la postura que admite que los "criterios del significado apropiados en ciertos aspectos de vida, son idénticos con el significado como tal" <sup>175</sup> El externalismo fue combatido desde la postura opuesta- el internalismo, el cual niega la validez de los "externos criterios del significados" aplicados a un juego de lenguaje dado.

Pero la idea de un superjuego, o sea un juego privilegiado que es capaz de ser medida de otros juegos, fue abrazada por los que anhelaban la fuga de la "comunidad cerrada de hablantes" al encuentro de la "verdad fuera de la cultura". La única verdad fuera de la cultura que se les ocurrió fue el lenguaje científico, su majestad- la ciencia. Gellner asumió la doctrina de la "gran sanja" que existe entre los usos primitivos y locales del lenguaje y los científicos. Los primeros contextualizados en el seno de

---

<sup>174</sup> *Ibidem*, 253

<sup>175</sup> PHILLIPS, D.Z. *Belief, Change and Forms of Life* . Library of Philosophy and Religion . London: Macmillan; *Atlantic Highlands*, NJ: Humanities Press, 1986, 80

las formas de vida, éstos últimos, trascienden las fronteras nacionales, están “libres del contexto”. La propuesta de Gellner, desde la entrada, suena atrevida: la ciencia no sólo es un superjuego sino además es un superjuego que se liberó del contexto. ¿Pero como es posible que algo este libre del contexto? Parece que lo que Gellner entiende por contexto se limita a las dependencias locales. La ciencia no es local, es global, transnacional, cosmópola y por lo tanto libre del contexto. ¿En qué contexto surge globalización, transnacionalismo y cosmopolitismo? Si seguimos a Gellner, esta pregunta no debe tener ni menor sentido. Este defecto lo detectó bien Sanfeliu. “Lo que no es tan fácil de conceder es que todo contexto haya de ser necesariamente local”<sup>176</sup>

Cabe enfatizar que el lenguaje científico no es un soberano sin tierra. Fue reconocido por Wittgenstein como un aspecto de vida humana que abarca múltiples juegos. Por lo menos cuatro de los 18 ejemplos de su lista juegan un papel importante en la actividad científica, a saber: “describir un objeto por su apariencia o por sus medidas”, “fabricar un objeto de acuerdo con una descripción (dibujo)”, “hacer conjeturas sobre el suceso”, “formar y comprobar una hipótesis, presentar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas”. Acaso ¿es la ciencia un “superjuego”? ¿Y qué ciencia?

Mi argumentación pasará desde entonces por tres etapas. En la primera, presentaré un esbozo del enfoque científicista en el campo de ciencias sociales. Me basaré en las propuestas de uno de los neopopperianos- Jan Jarvie quien argumentó en contra de la propuesta antropológica de uno de los postwittgensteinianos- Peter Winch. En la

---

<sup>176</sup> Sanfeliu escribe en la introducción a *Lenguaje y Soledad*: „Pensar que porque la ciencia aspira al cosmopolitismo no remite a un contexto cultural específico ¿no sería, a la postre, análogo a pensar que porque el capitalismo conduce a la internacionalización de las relaciones de producción y consumo –eso que ahora se llama globalización– no supone e impone un muy determinado contexto social?” (SANFELIU Vidarte Vicente “El lenguaje de la soledad. Apuntes sobre la crítica de Gellner a Wittgenstein.” En: Gellner, E. *Lenguaje y soledad. Wittgenstein, Malinowski y el dilema de los Habsburgo. Op. cit.* 21



segunda etapa, argumentaré en contra del enfoque de Jarvie. Concluiré que la ciencia ni sus primos: pensamiento crítico o racional, no pueden pasar por un "superjuego". Como contraejemplo mencionaré la especificidad de los juegos de lenguaje religiosos. El rey debe ser el rey en su propio reino, no en los reinos ajenos. Finalmente, volveré a Wittgenstein y, partiendo de su perspectiva, presentaré una interpretación alternativa al problema del "superjuego".

El artículo de Peter Winch de 1964, *Understanding a Primitive Society* constituyó una extensión de su libro anterior de 1958: *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. Los dos libros son una contribución wittgensteiniana importante al campo de las ciencias sociales. En cuanto el último es "una discusión general sobre lo que está implicado en la comprensión de la vida social humana", el primero se ocupa de "ciertos puntos ligados a la antropología social".<sup>177</sup> Winch argumentó en un espíritu internalista que la institución del consultar el oráculo entre los Azande descrita por Evans Prichard no puede comprenderse desde la perspectiva del investigador en general y desde la perspectiva científica en particular. La sociedad puede comprenderse desde esta misma sociedad, es decir, al usar los criterios de racionalidad internos. "No es la realidad la que dota de sentido al lenguaje. Lo real y lo irreal se muestran *en* el sentido que el lenguaje tiene".<sup>178</sup>

La crítica con la cual tropezó el proyecto de Winch fue casi tan fructífera como el contenido del mismo proyecto. Ian Jarvie pone de manifiesto que, partiendo de los supuestos de Winch, no se puede explicar exitosamente ni cambio cultural dentro de la misma cultura ni contactos interculturales. Jarvie, siguiendo a Popper, introduce en la escena la creatividad de los individuos inspirada en los descubrimientos

---

<sup>177</sup> WINCH Peter, *Comprender Una Sociedad Primitiva*. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona. España. 1994, 31

<sup>178</sup> WINCH Peter, *Ciencia social y filosofía*. Amorrortu Editores. Buenos Aires. 1972, 37

científicos, el proceso de auto-aprendizaje a partir de los errores y de la experiencia, el papel del experimento:

Pero el autodescubrimiento también es posible. Éste podría producirse de la siguiente manera. Su sistema de ideas encerrados entra en contacto con otro sistema de ideas encerrado. De repente por primera vez, aparece el choque de la elección: otra visión del mundo es posible. Al darse cuenta de este hecho, la aceptación de uno de ellos resulta difícil; ¿Qué tal pues si aparece la tercera, la cuarta, etc.?<sup>179</sup>

Jarvie no niega que los contactos interculturales, ignorados por Winch, pueden tomar formas diferentes que varían desde el "dogmatismo (sabemos pues que tenemos razón)", pasando por "misticismo (la verdad supera los entendimientos)", y llegando hasta el "escepticismo (todas las visiones del mundo son igualmente dudosos y por lo tanto igualmente, arbitrarios)".<sup>180</sup> La intención de Jarvie es otra: lo que Winch ignora es que los sujetos negocian, ecogen, refutan las hipótesis, piensan críticamente. La silueta del ser humano que Jarvie pinta es optimista:

No tengo nada en contra de la sugerencia que nuestro objetivo en las ciencias sociales es comprender otras sociedades. Pero me iría más lejos todavía: la ciencia social quiere también explicar y evaluar sociedades, sus instituciones y creencias. La ciencia social, como cualquier otra ciencia, usa lenguaje en su intento de producir enunciados universalmente verdaderos, los que explicarán el mundo. Tenemos estos objetivos porque tenemos algo así como una innata curiosidad la cual nos impulsa a hacer preguntas, formular problemas, buscar respuestas que mejorarán nuestro conocimiento y comprensión. Si queremos explicar nuestra curiosidad e interés en formular los problemas

---

<sup>179</sup> JARVIE I.C. "Understanding And Explanation In Sociology And Social Anthropology"; En *Understanding And Social Inquiry*. Ed. Fred R. Dallmayr&Thomas A.Mccarthy. Universty Of Notre Dame Press. Notre Dame. 1977, 189-206, 196

<sup>180</sup> *Ibidem*, 196

desde la perspectiva filogenética, diremos que es un mecanismo de adaptación. Los problemas vistos desde la perspectiva ontogenética se dejan describir como expectativas no-correspondidas, por ejemplo, creencias y teorías refutadas. Claro está que las expectativas (conscientes e inconscientes) y teorías que producimos están profundamente influidas por nuestra formación y educación- por la cultura, de la cual todos somos productos.<sup>181</sup>

¿Por qué la ciencia es capaz de comprender, explicar y evaluar las sociedades ajenas? Jarvie piensa que “los estándares de racionalidad tienen componentes universales”. La prueba reside en que la mayoría de los pueblos, al entrar en contacto con la medicina moderna, opta por “la magia occidental”.<sup>182</sup>

Pero ¿Cuales son los „componentes universales de los estándares de racionalidad”? Jarvie menciona dos de ellos: el criterio de la coherencia interna y el criterio de la verdad. Ya que el lenguaje científico debe ser coherente, no es posible que sostengamos dos hipótesis, leyes o teorías contradictorias. Como escribe Jarvie: “Verdad y coherencia son cualidades que atribuimos a los enunciados *à propos* su relación con el ‘mundo externo’. Los enunciados inconsistentes no pueden ser todos verdaderos en ningún mundo; los enunciados verdaderos son verdaderos acerca de este mundo. Los enunciados falsos son falsos acerca de este mundo”.<sup>183</sup> Jarvie distingue cuidadosamente entre la inteligibilidad y falsedad de las proposiciones. El conjunto de las proposiciones contradictorias ni siquiera son “inteligibles” o “no pueden ser verdaderos en ningún mundo”. De esta manera la diferencia entre Winch y Jarvie es muy visible: Para Winch “No es la realidad la que dota de sentido al lenguaje. Lo real y lo irreal se muestran *en* el sentido que el lenguaje tiene “. Para Jarvie es la realidad

---

<sup>181</sup> *Ibidem*, 192

<sup>182</sup> *Ibidem*, 198

<sup>183</sup> *Ibidem*, 201

la que dota de sentido al lenguaje. Lo „real y lo irreal“ se muestran al contrastar nuestras expectativas con el mundo.

Ahora bien, esta manera de ver el mundo es irremediabilmente popperiana. Jarvie como Popper cree que las creencias y las teorías científicas pueden mostrarse que son falsas. La falsabilidad, es de arriba para abajo. Primero formamos una conjetura teórica, y entonces deducimos consecuencias y las contrastamos para ver si son falsas. Para Jarvie, como para Popper, la racionalidad es una cuestión del método; este método es conjetura y refutación. Para Jarvie como para Popper, existe una ciencia social porque todas las ciencias son una: se basan en el mismo método. Jarvie como Popper cree en los criterios de racionalidad extraculturales: la consistencia y la contrastación. Ni Jarvie ni Popper niegan que la ciencia occidental sea libre de preconcepciones. “inculcadas en el proceso de “nuestra formación y educación- por la cultura”. Pero el ser humano para Jarvie, como para Popper, es un experimentador capaz de tomar una postura crítica frente a las creencias de los otros y las suyas propias. Gracias a este pensamiento crítico, el hombre puede optar por la „magia occidental“ y el científico no temer que las teorías que sostiene, puedan volverse falsas. El superjuego que debemos jugar para “comprender, explicar y evaluar” otros juegos de lenguaje, formas de vida y „bisagras“ es la ciencia y su fundamento-el pensamiento crítico.

El manifiesto neopopperiano en la versión de Jarvie y Gellner a primera vista suena idílico. En él, el optimismo de Prometeo se toma de la mano con el individualismo de Descartes. Pero la segunda mirada revela errores graves. Jarvie como Popper identifica la actitud científica con el pensamiento crítico. La expresión „el científico es crítico“ debe ser un pleonismo. La expresión „el científico es dogmático“- un oxímoron. ¿Acaso no puede darse el caso que un científico cree dogmáticamente en que únicamente la ciencia puede otorgar los criterios viables para evaluar otros juegos de lenguaje? ¿Quién vigilará a los vigilantes? ¿Podemos pensar críticamente sobre los fundamentos de la ciencia? Parece que sí. Ésto es, precisamente, la tarea de la filosofía. Pero, Jarvie no menciona

en este contexto la filosofía sino la ciencia. Este defecto lo puso de relieve Winch: „Algunas sociedades tienen, en mayor o menor grado que otras, las instituciones y tradiciones predominantemente fomentan el pensamiento crítico. (...) Jarvie piensa correctamente que la existencia de tales tradiciones es la característica importante de la cultura occidental. Enfatiza en este contexto el papel de la ciencia; Yo estaría más inclinado a asignar este título a la filosofía...”<sup>184</sup> Si el pensamiento crítico es un superjuego, éste no puede reducirse a la ciencia puesto que podemos pensar críticamente también sobre la ciencia. Ahora bien, llevaré este argumento más adelante.

Distingamos entre el científicista y el científico. Algunos científicos no son científicistas, algunos científicistas no son científicos. Junto con otras dos opciones, obtenemos las siguientes posibilidades: 1. no-científico/no-científicista; 2. científico/científicista; 3. científico/no-científicista; 4. no-científico/científicista.

El primer grupo de pensadores no es interesante para nuestro tema. Al segundo grupo, pertenecen Bronislaw Malinowski, el antropólogo, Ernest Mach, el físico u Otto Neurath, el sociólogo y muchos otros. Todos los mencionados eran científicos que creían además que la ciencia era la única vía posible de acumular el conocimiento. Al tercer grupo, pertenecían por ejemplo Blaise Pascal y Albert Einstein, los físicos, Teilhard de Chardain, el paleontólogo y otros tantos quienes buscaban el conocimiento no sólo en ciencias sino también en la religión. En el cuarto grupo están los filósofos científicistas, Comte o D’Alambert quienes no ejercían ningún tipo de actividad científica y quizás, por este motivo, eran los militantes del científicismo. Volvemos al pecado mortal de todos los científicistas: su postura no-científica. El científico, investiga los hechos y emplea los conceptos y métodos científicos, el científicista los justifica y los legitima. Pero es justamente aquí donde yace la tragedia de los científicistas. Son estos quienes tienen la fe en la ciencia, pero, no pueden

<sup>184</sup> WINCH Peter, “Comment”; en *Understanding and Social Inquiry. Op. cit.* 207-214, 209

justificar esta fe científicamente: Cualquier demostración de este tipo sería una especie de *circulus in demonstrandum*, el círculo vicioso en demostración, tratarían pues, justificar la ciencia por medio de la ciencia. La ciencia para un científico se vuelve una amante infiel. Es amada pero no le devuelve el amor. El cientificismo no es científico.

El segundo error que comete Jarvie consiste en su exposición demasiado tosca de los "estándares de la racionalidad". ¿Qué significa que los componentes de los estándares de racionalidad son „universales“? Si „universales“ significa „compartidos universalmente“ el enunciado de Jarvie se vuelve falso puesto que los Azande que recurren al oráculo y no a la física, no los comparten. Si „universales“ significa aplicables a todos los juegos de lenguaje, a todas las actividades, el enunciado de Jarvie también se vuelve falso. Las creencias religiosas por ejemplo pueden no ser falseables o pueden acarrear una contradicción lógica. El ejemplo más llamativo lo encontramos en la afirmación de Pedro Damiano, el monje Benedictino del siglo XI, de que Dios puede anular el principio de no contradicción. Si Dios es omnipotente ¿no podría, por ejemplo, hacer una piedra tan pesada que El no pudiera levantarla? Y, sin embargo, debería poder levantarla, si realmente es omnipotente. Así, pues, parece ser que puede y no puede levantarla. Para Damiano, el principio de la no contradicción resulta una noción imposible en la luz de la omnipotencia del Dios. Bertrand Russell pensó que es al revés: es la idea del Dios omnipotente que hay que echar al basurero porque no obedece al principio de la no-contradicción.<sup>185</sup> Pero es posible que tanto Damiano como Russell estuvieran equivocados. El concepto de "omnipotente" entendido literalmente no tiene sentido, no tanto porque rebasa el principio de la no-contradicción, sino porque el principio de la no-contradicción no se aplica a las creencias religiosas. Las creencias religiosas tienen sus propios criterios internos que ningún juego externo

---

<sup>185</sup> RUSSELL, Bertrand, *Wisdom of the West*. Crescent Books. NewYork, 1989, 149

puede captar jamás. El *esprit de géometrie* está en conflicto con el *esprit de finesse*: “El corazón tiene sus razones que la razón desconoce”.<sup>186</sup>

La aplicación del criterio de contrastación a las prácticas religiosas es otro absurdo patente. La vida muestra que los científicos corrompen a los nativos. Aquí citaré un ejemplo procedente de mi propio trabajo de campo. En 2003 fui a Cozumel para participar en los exorcismos que habrían de aplicarse a una mujer que fue considerada por su comunidad como poseída. Me acompañaba el hermano de la “poseída”, Juan, el hablante de tzotzil, un maestro rural aficionado de la ciencia. La ceremonia estaba guiada por una mujer yucateca de 60 años de ojos penetrantes y una voz poderosa. Durante la ceremonia su pequeña habitación vibraba de cantos, gritos y simulaciones de una lucha contra el Satanás efectuadas sobre el cuerpo de la enferma que cada rato escupía flema. Al terminar la ceremonia, la exorcista, se acercó a cada uno de nosotros para revelarnos el secreto de nuestras vidas. En mi diario de campo apunté el *finale* de este encuentro:

Después de los exorcismos, me acerqué a Juan.

— Sabes que lloré— dije. Me impresionó tanto todo lo que me dijo sobre mí

— Yo también lloré — confesó — Me impresionó bastante. Quería recoger toda la flema que escupió mi hermana— continuó—y llevarla al laboratorio.

— ¿Para qué?

— Para investigar *científicamente* la sustancia diabólica que hay en ella. Debe de haber mucha sustancia diabólica en esta flema — dijo.

Le respondió el silencio.

— ¿Mi mente es absurda, verdad?— Preguntó inesperadamente.

---

<sup>186</sup> PASCAL, Blaise *Pensées et Opuscules*. Classiques Hachette, París. 1967, 277

Este ejemplo muestra por lo menos dos cosas: primero, la experiencia que Juan tenía (el deseo de recoger la flema y una autocrítica de poseer tal deseo: (¿Mi mente es absurda, verdad?) surge de su confusión (parcialmente reflexionada ad hoc) entre el juego de lenguaje religioso-el exorcismo y el método experimental- la ciencia); y segundo, la confusión muestra, contrariamente a lo que cree Jarvie, que los individuos que cohabitan en las sociedades pluriculturales no se dejan describir según el esquema: "De repente por la primera vez, aparece el choque de la elección: otra visión del mundo es possible. " A este ejemplo regresaré en el último capítulo de este ensayo.

Tal vez lo que Jarvie quiere decir, es que la racionalidad no se limita a una afirmación empírica. El pensamiento crítico se nos impone como un ideal universal, no como un hecho universal. Incluso si este ideal se produjo en el seno de las sociedades occidentales, vale la pena expandirlo a otras sociedades. El superjuego del racionalismo es una misión, un modo de vida por el que vale la pena batallar. Gellner, el crítico profesional de Wittgenstein, perteneciente al mismo bando que Jarvie, escribe:

La razón no es únicamente el nombre de una supuesta vía hacia el descubrimiento de la verdad y la justificación de los principios. También es un estilo de vida. Los dos aspectos están íntimamente conectados. Los pensadores que teorizaron sobre la naturaleza de esta interna guía cognitiva y moral, depósito de nuestra identidad, también estaban, con conocimiento o no de ello, codificando las reglas del comportamiento de una nueva civilización que estaba emergiendo basada en el orden, la simetría y el igual tratamiento de las afirmaciones y la evidencia. Estaban ayudando a que esta civilización. La racionalidad se convierte en un ideal filosófico poderoso en un mundo que también estaba siendo racionalizado por otros agentes.<sup>187</sup>

---

<sup>187</sup> GELLNER Ernest, *Razón y cultura*. Editorial Síntesis. Madrid. 2005, 182



La cita de Gellner saca a la luz del día lo que estaba latente en Jarvie. La ciencia, el pensamiento crítico, el racionalismo son ideales, preceptos normativos que deben marcar un nuevo modo de vida de la civilización occidental. Jarvie creía que la medicina alópata, ésta "magia occidental" basada en un método científico, se volvía más eficiente y verdadera que la magia indígena basada en oráculos, rezos, conjuros, hierbas etc. Los indígenas quienes pueden ecoger entre los dos sistemas, optan por la "magia occidental". Pero, ¿realmente "optan" los indígenas por la "magia occidental"? ¿Y si es así, es acaso porque es más eficiente y verdadera?

La respuesta a la primera pregunta depende del contexto, o sea tanto de las circunstancias definidas en términos del tiempo y espacio como del tipo de enfermedades tratadas. Al filósofo no le incumbe responder ni "si" ni "no" hasta que no esté familiarizado con casos empíricos estudiados por los antropólogos. Y los resultados de éstos no permiten formar una imagen inequívoca al respecto. La razón por qué Juan del ejemplo citado arriba, se vuelve cientificista sin ser crítico, puede ser muy diferente que la imaginada por Jarvie. La expresión de Gellner es clave para entenderlo: "La racionalidad se convierte en un ideal filosófico poderoso en un mundo que también estaba siendo racionalizado por otros agentes". Pero quienes son los "otros agentes"? Gellner afirma que son los creadores de un orden social nuevo basado en democracia y liberalismo además de los científicos, los creadores de ciencias y tecnologías poderosas.

Winch, en su disputa con Jarvie, negó que la cultura occidental había ganado porque disponían de una imagen del mundo superior: La cultura occidental se volvió dominante únicamente gracias al "poder persuasivo de las instituciones occidentales"<sup>188</sup> Independientemente de lo que Winch entendía por el "poder persuasivo", este argumento se basa en una

---

<sup>188</sup> WINCH, "Comment", *op. cit.* 213

falacia: *post hoc ergo propter hoc*. La cultura occidental no ganó porque fue persuasiva, sino se volvió persuasiva porque había ganado. Los doce franciscanos llegaron a México después de la conquista militar de Tenochtitlán, no antes de ella. Pero si este es el caso, los indígenas no pueden “optar” por la magia occidental. El concepto de “optar” asume una situación de elección, no unas relaciones asimétricas del poder. En muchos casos, el indígena no tiene elección: va con el curandero, porque éste habla su idioma y no le cobra tanto como los médicos alópatas. O va con los médicos alópatas porque éstos, obligados, claro está, por los programas del gobierno, les ofrecen consultas y medicina gratuitamente. Además el indígena distinguía, (mucho antes que los antropólogos empezaron a hablar de “enfermedades de filiación cultural”), entre las enfermedades curables por la “magia occidental” y las curables únicamente por la magia indígena. El indígena no visita al curandero cuando tiene catarro sino cuando tiene “espanto” o “antojos”. Sólo en casos dudosos busca la ayuda de los dos.

#### 4. La alternativa wittgensteiniana a un superjuego neopopperiano

Como acabamos de ver, la ciencia y el pensamiento crítico son irrelevantes para entender los juegos de lenguaje religiosos. La perspectiva religiosa y la científica se excluyen mutuamente. Si, con Jarvie empleamos los criterios científicos para comprender la magia, resulta que fallamos de comprenderla. En la magia y la religión no se trata de proponer hipótesis para luego corroborarlas. Ni la ciencia ni el pensamiento crítico al estilo de Popper, no puede servir como normatividad viable para corregir la praxis religiosa. Las consecuencias del trabajo de los nuevos misioneros de la racionalidad pueden ser desastrosas como lo muestra el ejemplo de Juan. El desastre reside en confundir un juego con el otro. Pero esto no implica que el pensamiento crítico es un cuento de idiota o que no hay nada que éste pueda corregir. Pero ¿qué realmente se presta a la corrección? Y ¿qué significa “corregir”?

Aquí tenemos que volver al manantial del pensamiento wittgensteiniano. En este capítulo argumentaré que su epistemología esbozada en la primera parte de este ensayo, nos puede servir para encontrar respuestas a estas preguntas.

Recordemos un hecho interesante: Habermas y los neopopperianos como Gellner y Jarvie llevaron la epistemología wittgensteiniana al juicio filosófico- lo acusaron de un internalismo extremo. Entre muchas citas que se utilizaron como prueba de que Wittgenstein es culpable están estas palabras: "La filosofía deja todo como está". Esta cita más la interpretación ahistórica del concepto del juego de lenguaje, forma de vida y proposiciones gramaticales pintan la epistemología wittgensteiniana como un manifiesto del conservadurismo. ¿Pero es esta acusación viable? Creo que no. Véamos por qué.

En primer lugar, desde la entrada los críticos ignoraron que el estilo de Wittgenstein es aforístico, metafórico, oscuro, dialógico y hasta polifónico. El no defiende tesis o proposiciones filosóficas, muestra un camino. En este sentido las grandes obras de Wittgenstein se parecen a un texto bíblico. Como dijo Brecht, el diablo mismo puede encontrar en la Biblia citas que le plazcan. Pero, después de todo, éstas le servirán para justificar su *propósitos* diabólicos. El camino que Wittgenstein muestra no es este que nos pintan sus críticos. Hay más cosas en la obra de Wittgenstein que lo que se imaginan los neopopperianos.

En segundo lugar, la perspectiva crítica no sólo no brilla por ausencia en los textos wittgensteinianos sino que está allí presente. El lenguaje como una gran ciudad posee una historia. Y la historia la hacen los hombres aunque no como quieran. Recordemos que Wittgenstein dice que nuestro lenguaje no es completo y pregunta "si lo era antes de incorporarle el simbolismo químico y la notación infinitesimal". Éstos son "suburbios de nuestro lenguaje". El lenguaje no era menos completo *antes*, ni será más completo *después*. La posibilidad de expandir los suburbios queda siempre abierta. "Nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se

olvidan.” También las “bisagras” son mortales: dejan de ser “bisagras”, se convierten en hipótesis. Las hipótesis dejan de ser hipótesis, se convierten en “bisagras”. Los historiadores y los antropólogos deben encargarse de mostrar como nacen, viven y mueren los juegos de lenguaje, formas vida, visiones del mundo, perspectivas.

En tercer lugar, es necesario que éste análisis histórico se tome de la mano con el análisis conceptual crítico, o sea las elucidaciones de los enredos lingüísticos. La filosofía entendida como análisis conceptual nos permite liberarnos de estos enredos: “El filósofo es este, quien tiene que curarse de muchas enfermedades de la mente hasta que pueda llegar a las nociones de la razón humana sana. Mientras en la vida estamos rodeados por la muerte, en la salud de la mente por la locura”.<sup>189</sup> El científico es un paciente, no un terapeuta. Sólo el filósofo puede “curarse” de los enredos lingüísticos puesto que son los filósofos quienes se habían enredado. El primer paso en el proceso de curación consiste en ofrecer el diagnóstico para eliminar la enfermedad y *no* “dejar todo como está”. Esta última expresión describe uno de los pasos de la terapia, no toda la terapia. Si al final todo se queda como estuvo, la terapia es ilusoria. La filosofía tiene que ser “posible *antes* de todos los nuevos descubrimientos e invenciones”.<sup>190</sup>

En cuarto lugar, el filósofo no puede encargarse de toda la terapia puesto que él no puede inventar nuevos usos de las palabras ni nuevos rituales: „Si yo quisiera inventar un festival, éste caería en desuso muy pronto o sería modificado en forma tal que correspondiese a una inclinación general de la gente”- dice Wittgenstein.<sup>191</sup> Los desplazamientos del lecho del río no se inscriben en la historia de vida individual, ni siquiera en las fechas de la historia universal. Su reloj es de tipo “geológico”. La pregunta “¿En qué fecha se formó Mount Everest?” no tiene mucho sentido. Aunque los filósofos, con su análisis conceptual diagnostican la enfermedad, son los otros los que contribuyen al

---

<sup>189</sup> VB, 512

<sup>190</sup> IF, 126

<sup>191</sup> CRD, 43

desplazamiento del lecho: "¿Por qué la crítica de las prácticas e instituciones sociales existentes como irracionales, debe ser el privilegio, únicamente de la filosofía y no de los partidos políticos, poetas, periodistas, científicos, en pocas palabras: ciudadanos?- pregunta Richard Raatzsch- ¡Ellos, simplemente lo hacen, incluso si no tienen ni más mínima idea de la filosofía!" <sup>192</sup> En sexto lugar, la crítica de un juego de lenguaje religioso, puede armarse desde fuera o desde dentro. La posibilidad del primer tipo de crítica está expuesta claramente por Wittgenstein: "Es incorrecto que consulten al oráculo y se dejen guiar por él? -Si decimos que es 'incorrecto', no partimos de nuestro juego de lenguaje para combatir el suyo?". <sup>193</sup> Este tipo de crítica se da a menudo cuando criticamos la política desde la perspectiva moral o religiosa. Siguiendo a Maquiavelo podemos decir "César Borgia fue un gran político"; pero siguiendo a Erasmo de Rotterdam, podemos juzgarlo desde la perspectiva moral: "Nadie puede ser un gran político si no es un buen cristiano". Con su ejemplo Wittgenstein nos muestra también el límite de este criticismo: "declararse mutuamente locos y herejes". En este pasaje se muestra una diferencia notable aunque no sustancial entre Wittgenstein y los neopopperianos: las visiones del mundo rara vez se discuten, a menudo se *combaten*.

En séptimo lugar, si la crítica externa es posible, la crítica interna también es posible. A este tipo pertenecen las críticas de Jesús al judaísmo, o las ditirambas de Lutero en contra del cristianismo ortodoxo. Tal crítica se efectúa desde el mismo juego del lenguaje religioso. La quiebra inicial y el martirio es el precio que se paga por la ampliación y la modificación de la tradición. Wittgenstein emplea más que una vez tales expresiones como "imágenes falsas", "figuras que nos seducen", "imágenes que no encajan" o que "nos tienen cautivos". <sup>194</sup> Rhees nota

---

<sup>192</sup> RAATZSCH Richard "How not to speak on Wittgenstein and Social Science". En: *Essays on Wittgenstein* The Wittgenstein Archives at the University of Bergen. Bergen. 1993, 127-153, 146

<sup>193</sup> SC, 609

<sup>194</sup> Véase PHILLIPS, D. Z, *op. cit.*, 30

que algunos meses antes de empezar escribir los primeros apuntes sobre *Frazer' Golden Bough*, Wittgenstein reflexionaba críticamente sobre un ritual acuñado por Leviticus 16: 20-2: "El chivo expiatorio que carga los pecados y va con ellos al mundo salvaje, es una imagen falsa, como todas las falsas imágenes de la filosofía. Se puede decir de la filosofía que su papel es purificar el pensamiento de una mitología confusa". <sup>195</sup>

Otro ejemplo de una crítica interna del lenguaje religioso es la distinción entre la gramática religiosa genuina y las supersticiones religiosas. El supersticioso es quien no entiende la gramática inherente en los juegos de lenguaje religiosos además de que sigue las reglas prestadas de otros juegos. Sánchez Durá nos ofrece un ejemplo interesante:

El mismo estudiante que estudia desafortadamente para aprobar sus exámenes puede realizar el rito de ponerle velas a San Nicolás (patrono de los imposibles). No abandona ni una práctica (el estudio), ni la otra (las velas), pues cada una tiene su sentido. Pero podría decirse de tal estudiante que está equivocado si abandonara el estudio absolutamente convencido de que la ofrenda de velas le iba a reportar el aprobado con seguridad <sup>196</sup>

Estos dos casos representan para Sánchez Durá dos juegos de lenguaje distintos, aunque vestidos ambos en el ropaje religioso: uno utilitario y supersticioso, y el otro auténticamente religioso aunque desvinculado de la superstición. El estudiante supersticioso abandona los estudios pensando que la ofrenda de velas por si sólo producirá efectos deseables. El otro se muestra más realista y, a la par, más creyente. Uno podría argumentar también que Juan, citado arriba, piensa como un hombre

<sup>195</sup> RHEES, en Phillips, *op. cit.* 30

<sup>196</sup> SÁNCHEZ DURÁ, Nicolás. "Una explicación no tranquilizará al enamorado"; En: *Acerca de Wittgenstein* (ed. Vicente Sanfélix Vidarte). Departamento de Metafísica y teoría del conocimiento. Universidad de Valencia. España. 1994, 181-198, 187

supersticioso: piensa en los exorcismos en términos “científicos”. Para identificar a un hombre supersticioso, sería necesario llevar a cabo un *experimentum crucis*. El estudiante supersticioso perderá su fe, al reprobar el examen. Si Juan llevara la flema al laboratorio, corroboraría su hipótesis. En caso del resultado negativo, Juan- el supersticioso- abandonaría su fe en los exorcismos lo que según Jarvie, lo acercaría más al pensamiento racional. Pero en un escenario más realista, Juan podría darse cuenta (como de hecho lo hizo) de que es imposible encontrar al diablo bajo un microscopio. ¿Cómo se daría cuenta de ello? ¿Acaso porque no vería al diablo donde esperaba verlo?

Para elucidar el proceso de la comprensión crítica, la ampliación de los juegos de lenguaje, el surgimiento de las nuevas “bisagras”, volvamos a la historia sobre Lope y Torralba. Aunque nosotros, los lectores de Cervantes, entendamos la confusión de don Quijote, por si solos no estamos confundidos. ¿Por qué no? Mencionemos únicamente tres hipótesis posibles: **A.** Sancho no jugó el juego que don Quijote supuso que jugaba, sino que jugaba otro juego. Don Quijote suponía que Sancho le contaba una historia, mientras lo que le contó Sancho pudo haber sido una broma. Si don Quijote hubiera tenido el sentido de humor y hubiera entendido bromas no se hubiera enojado con Sancho. Al fin y al cabo, Wittgenstein no veía en el humor un estado de ánimo, sino una visión del mundo.<sup>197</sup> Pero es sólo al llevar a cabo este entrenamiento cuando el individuo podrá empezar a aprender <sup>198</sup>, y a pensar.<sup>199</sup> Los individuos entrenados para la caballería andante de plano carecen del sentido de humor; B. El juego de lenguaje que jugó Sancho era de hecho, contar un cuento pero las reglas de este juego cambiaron considerablemente entre el siglo XVI y el siglo XXI. En nuestra época contar historias absurdas es un juego absolutamente significativo; **C.** Aunque desde el inicio, coincidamos con don Quijote en que la inesperada intervención de Sancho fuera una aberración del “contar un cuento”,

---

<sup>197</sup> VB, 560

<sup>198</sup> Z, 419

<sup>199</sup> SC, 411

terminamos en aceptarla como parte de un cuento más largo, a saber, el relato de Cervantes que relata la aberración de Sancho. La hipótesis **C.** asume no sólo el cambio histórico de los juegos de lenguaje sino además explica la ampliación conceptual de estos. En nuestra forma de vida existe el concepto de teatro de absurdo y la novela polifónica. Cervantes no sólo experimentó con estos géneros, sino nos enseñó un nuevo concepto del cuento. Gracias a este nuevo concepto, podemos entender la historia sobre Lope y Torralba contada por Sancho junto con la confusión que le causó en don Quijote como un nuevo tipo de cuento. a medias gracioso, a medias absurdo.

Phillips afirmó que Wittgenstein estaba más allá del debate entre internalismo y externalismo. La crítica que uno puede lanzar contra una u otra creencia religiosa puede ser interna o externa “nada de lo que dice Wittgensgtein previene la exposición de las prácticas basadas en confusión, por más arraigadas que pueden ser éstas, ni prohíbe la crítica desde fuera o desde dentro de las tradiciones religiosas”.<sup>200</sup> El empleo de “perspectiva” en caso del cuento cervantino nos puede mostrar cómo la reflexión crítica interna se entreteje con la externa. La pregunta ¿Quién tiene razón: don Quijote o Sancho? no tiene sentido hasta que distingamos las perspectivas correspondientes a cada actor. ¿‘Tiene razón’ desde la perspectiva de quién? Desde la perspectiva de don Quijote, el cuento de Sancho es un disparate. Desde la perspectiva de Sancho, no lo es. Desde la perspectiva de nosotros, los lectores, el cuento de Sancho es una manifestación de un nuevo tipo literario: teatro de absurdo. De esta manera, la perspectiva de don Quijote representa una crítica interna desde la cultura española del siglo XVII, mientras que la perspectiva de los lectores constituye una comprensión crítica desde la modernidad.

## Conclusión

El superjuego en el sentido de Jarvie y Gellner es el cientificismo y el pensamiento crítico junto con sus criterios de racionalidad. Este

<sup>200</sup> Phillips, *op. cit.*, 39



superjuego, según los autores, sirve para comprender, explicar y evaluar diferentes prácticas en las sociedades tanto occidentales como no occidentales, es extra-cultural. Argumentamos que así entendido superjuego es ilusorio puesto que no nos permite ni comprender ni evaluar las prácticas mágicas y religiosas las que obedecen otros criterios del sentido que los juegos de lenguaje científicos. Aunque el superjuego es un concepto ajeno a Wittgenstein tardío, la postura crítica no lo es. El pensamiento crítico es posible en los siguientes casos: 1. como un análisis conceptual filosófico; 2. como una persuasión y/o combate de un juego de lenguaje desde el otro, una perspectiva desde la otra; 3. como la crítica interna emprendida desde adentro de un juego de lenguaje con la finalidad de elucidar su gramática, reformarla, librarla de los prejuicios e imágenes falsas. La filosofía deja todo como está si lo que está lo merece.

## **LAS FUENTES DE LA NORMATIVIDAD Y LA CRÍTICA SIN "SUPERJUEGO DEL LENGUAJE"<sup>201</sup>**

Ángeles J. Perona  
 Universidad Complutense de Madrid  
[anperona@filos.ucm.es](mailto:anperona@filos.ucm.es)

He de empezar diciendo que estoy completamente de acuerdo con la tesis general que defiende el profesor Jarcozynski en el texto recogido en este volumen: la postulación de un "superjuego del lenguaje" es insostenible e innecesaria para explicar la normatividad o, mejor dicho, las normatividades. También coincido con él en la crítica al reductivismo científicista postpopperiano por sus insuficiencias y absurdos. Asimismo, comparto con él algo que está presupuesto en su texto: que la actividad crítica muestra la esfera normativa tanto de nuestras creencias como de nuestras acciones racionales. Sin embargo, no estoy segura de coincidir en la noción de crítica, puesto que tal y como la entiendo incluye la imagen de los humanos como seres con capacidad creativa. Esta imagen parece descartarla Jarcozynski por estar incluida entre las tesis popperianas y postpopperianas. En contraste con él, voy a sostener la necesidad de mantener tal imagen del ser humano por razones wittgensteinianas.

Son varios los temas de interés que toca Jarcozynski en su texto y uno de los más atractivos es el contraste que establece entre la perspectiva religiosa y la científica. Sin embargo, y a pesar de su atractivo, no quiero ir por ese camino, más bien me voy a centrar en lo que considero el problema medular al que alude Jarcozynski: el

---

<sup>201</sup> Texto realizado en el marco del Grupo de Investigación Complutense *Materialismo crítico* (9330664) y del Proyecto de Investigación DGICYT HUM2007-60464 METAESCEPTICISMO Y EL PRESENTE DE LA EPISTEMOLOGÍA: POSTWITTGENSTEINIANOS Y NEOPOPPERIANOS.

problema de cómo es posible el cambio (normativo) en los juegos del lenguaje, en las visiones del mundo, y el papel que el pensamiento crítico juega en ello.

De acuerdo con su interpretación de Wittgenstein, el pensamiento crítico es aceptable bajo los supuestos teóricos wittgensteinianos, cuyo marco serviría para mostrar y, en su caso, cambiar la esfera normativa de los juegos del lenguaje. A este respecto me surge una primera perplejidad, pues, según esta interpretación, podríamos decir que porque la filosofía deja todo como está, no lo deja como está "si lo que está lo merece"<sup>202</sup>.

Me pregunto qué puede significar que lo que está merece o no ser cambiado; determinar si lo merece es justo el fruto de un enjuiciamiento normativo que no deja las cosas como están. Sinceramente, pienso que este es un caso claro de contradicción, atribuible a una inconsistencia del pensamiento de Wittgenstein, que no es coherente con su declaración de que la filosofía deja las cosas como están. Así es, porque, como afirma Jacorzynski poco antes de la llamada a la nota 65, el primer paso de la terapia filosófica (el diagnóstico) ya no deja las cosas como están. O dicho de otro modo, que ni siquiera entendiendo la actividad crítica al modo de Wittgenstein, como terapia filosófica, se deja todo como está. Tan es así para el propio pensador austriaco que hasta el núcleo cierto y seguro de los juegos del lenguaje es perecedero: las "bisagras son mortales", afirma Jacorzynski unas pocas líneas antes de la referencia anterior. Por tanto, la actividad crítica nunca deja las cosas como están, pues incluso puede modificar el horizonte normativo.

¿Qué se entiende por crítica aquí? ¿Qué tipos de cambio produce? ¿Quién la ejerce? En lo que sigue voy a reflexionar brevemente sobre estas cuestiones<sup>203</sup>.

---

<sup>202</sup> Con esta afirmación acaba el texto de Witold Jacorzynski.

<sup>203</sup> Algunas de las ideas que manejo a continuación las he expuesto de manera más amplia y algo diferente en mi artículo "Cambio en las formas de vida, crítica y política", publicado en Ariso, J. M. (ed.), *El yo amenazado*,

Como acabo de mencionar líneas arriba, por crítica se entiende la terapia filosófica, es decir, lo que hacen los filósofos cuando ejercen *correctamente* su función. Pero Jacorzynski no se queda ahí en su caracterización de la crítica, sino que tal y como recoge al citar a R. Raatzsch<sup>204</sup>, también sería crítica lo que hacen otras personas simplemente en su calidad de ciudadanos. Es decir, que entonces o bien cualquiera es capaz de realizar la terapia filosófica, o bien esta tiene algo en común con el uso de la crítica aludido por Raatzsch. Es sabido que en este contexto filosófico la reflexión transcurre por la segunda de las opciones, de suerte que lo que vincula la actividad crítica filosófica a la no filosófica es que los conflictos y dificultades se disuelven y se aclaran (mejor dicho se *deben* aclarar) por referencia a los usos ordinarios del lenguaje realizados por los hablantes. De este modo, la actividad crítica así entendida dejaría traslucir lo normativo del juego del lenguaje desde el que se ejerce, incluso cuando su ejercicio tiene como resultado el cambio de lo normativo.

Sin ánimo de menospreciar esta función esclarecedora de la crítica entendida como visibilización de los usos ordinarios del lenguaje, (algo que ya de por sí no deja las cosas como están), he de decir que la considero una caracterización insuficiente tanto para explicar el gran alcance que puede tener ese “no dejar las cosas como están”, como la fuente (o las fuentes) de las normatividades humanas. Esta seria insuficiencia se percibe sin dificultad con sólo pensar en algún problema de los que competen a la racionalidad práctica. Por ejemplo, si las mujeres o los indios tienen alma nunca se esclareció, ni se podía esclarecer, por recurso a los usos ordinarios de “mujer”, “indio”, y “alma” en los juegos del lenguaje correspondientes en los que tuvieron lugar los debates al respecto. Lo que sí se esclareció fue la importancia de la estructura de poder en la fijación de las pautas normativas, que regían e instauraban ciertos

---

Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, último capítulo.

<sup>204</sup> Cfr. su cita número 67.

juegos del lenguaje hegemónicos respecto a lo ontológico, lo social y lo político. A lo que hay que añadir que el esclarecimiento se produjo a base de usos atípicos de tales términos, es decir, de usos distanciados del común. Este tipo de ejemplos muestran que los usos de lenguaje ordinario no constituyen de por sí un patrón normativo inocente al que se pueda recurrir para disolver todos los conflictos. Por tanto, la crítica no siempre consiste en disolver malentendidos por referencia al lenguaje ordinario; esto puede ser una variante de la misma útil en la filosofía, pero no constituye su característica principal.

Ciertamente, la actividad crítica no es potestad de la filosofía, por el contrario la mera observación permite afirmar que, antes que esa sofisticada actividad teórica, es una reacción humana cuyos rasgos son pre-filosóficos, si bien, con frecuencia, son tipificados por los análisis filosóficos de la misma. En este sentido cabe señalar que, para llevar a cabo cualquier tipo de crítica son necesarias al menos dos condiciones: en primer lugar, se precisa un cierto distanciamiento de lo criticado, es decir, se precisa salir al menos parcialmente del contexto de lo criticado. La segunda condición se abre en dos posibilidades, y es que la crítica puede ejercerse con un afán puramente aclaratorio, formal y explicitador del plano normativo (como la realizada en filosofía por Kant en su *Crítica de la razón pura*, o la que propone Wittgenstein con su filosofía como terapia), pero también puede hacerse con afanes materialistas de cambio socio-político del plano normativo (como la tipificada en filosofía por la Teoría Crítica frankfurtiana o la sugerida en la cita de Raatzsch cuando denomina "ciudadanos" a los críticos). En este último caso la crítica comporta insatisfacción y desapego con aquello que se analiza, de modo que cuanto mayor es la insatisfacción y el desapego más crece el afán de cambio. Todo ello (distanciamiento, afán esclarecedor, insatisfacción y desapego) constituye el núcleo de la

crítica, la cual en general se acompaña socialmente con una demanda de cambio y con un grado variable de conflicto.

Pero comentemos brevemente estas características. Empezando por el distanciamiento hay que precisar que, contra la idea dominante en la Modernidad, para que acontezca se necesita (como he dicho) salir al menos en parte del contexto de lo criticado. Sin embargo, ello no implica salir de todo contexto, es decir que no es necesario ni situarse por encima de todas las demás actividades, ni fuera de todo juego del lenguaje. Hasta aquí esta característica del pensamiento crítico es perfectamente compatible con el marco teórico wittgensteiniano y postwittgensteiniano (como el de Jacorzynski). En cambio, en principio choca con el enfoque popperiano y postpopperiano, en el cual, si bien el cierto que nunca se postuló ningún “superjuego del lenguaje”<sup>205</sup>, sí se ha operado como si lo hubiera. Las críticas de Popper al “mito del marco” reflejan bien su posición respecto al problema del relativismo normativo; en ella hay lugar para la crítica como metalenguaje, pero no un superjuego del lenguaje. Sin embargo, muchas de las referencias de Popper y sus seguidores a la *ciencia* y a la *democracia* como instancias normativas últimas, las convierten en algo parecido a superjuegos del lenguaje activos para cuestiones de racionalidad teórica y práctica. Jacorzynski lo ha mostrado en su texto claramente a propósito del cientificismo postpopperiano de Gellner o Jarvie.

Con todo, entender el distanciamiento crítico como propongo aquí, es decir, como una salida siquiera parcial del contexto de lo criticado, aunque no de todo contexto, esto exige de los juegos del lenguaje unas características más propias del linaje intelectual de Popper que del de Wittgenstein, puesto que se trata de la

---

<sup>205</sup> Esta idea en realidad fue presentada por K. O. Apel en su libro *La transformación de la filosofía*, donde argumenta por vía neotranscendental a favor de un superjuego del lenguaje, que operaría como patrón normativo desde el que se podrían solventar todos los conflictos entre juegos del lenguaje.

autorreferencialidad y de la conmensurabilidad. Así es dado que sólo se critica el propio juego del lenguaje haciendo un uso autorreferencial del mismo, y sólo se critica con sentido otro juego del lenguaje desde el propio si hay algún grado de conmensurabilidad entre ellos. Así mismo, es gracias a estos rasgos que se puede explicar esa otra manifestación en la que muchas veces se expresa la actividad crítica, me refiero a la tarea de juzgar.

Por otro lado, como decíamos arriba, la crítica comporta además de distanciamiento, un desapego e insatisfacción que se acompañan de demanda de cambio. Ahora cabe añadir que todo ello supone separarse de las creencias comunes, lo cual no es otra cosa que disenso y disidencia.

Retomando la noción del distanciamiento y ahondando en su parcialidad, cabe añadir que si la crítica es significativa para los hablantes, lo es porque, aunque sea parcialmente, sigue las reglas del juego del lenguaje afectado por ella. Sin embargo, constituye una forma extraña de seguirlas, pues, al tiempo que se siguen, resulta que tanto las reglas y las creencias básicas como sus límites de aplicación son puestos de relieve y en cuestión (total o parcialmente). ¿Cómo se puede entender esto último, ese simultáneo usar y poner en cuestión? Pocas líneas después de su referencia a Raatzsch, Jacorzynski afirma que "las visiones del mundo rara vez se discuten, a menudo se *combaten*". Es decir, que el uso del lenguaje realizado por la crítica abre el camino al combate en el interior de las visiones del mundo o entre ellas. Jacorzynski es muy fiel a Wittgenstein en esto y, si lo menciono en este momento, es para mostrar que, a la hora de concebir el cambio en las formas de vida o en las visiones del mundo, el pensamiento de Wittgenstein está atrapado en la misma estructura dualista que el de los teóricos de la revolución política: o reiteración de la visión del mundo con cambios orgánicos (geológicos, dice Jacorzynski), o ruptura y salto a otra distinta.

Hay que reconocer que la información recogida por la Historia confirma con fuerza esta consideración, pero también confirma la justeza de los matices adverbiales empleados por Jacorzynski; “rara vez” y “a menudo” señalan el espacio tanto de lo más repetido como el de lo menos habitual. Y, precisamente, la apertura a lo inusual obliga a pensar en otra forma de cambio y, por otro lado, en que el desenlace de la crítica no es tan cerradamente dualista. La falta de seguridad sobre el desenlace de la crítica, su indeterminación parcial, está estrechamente relacionada con el hecho de que puede producir cambios tan profundos en las visiones del mundo que no sean susceptibles de ser incluidos entre los de carácter meramente orgánico. Ciertamente, un juego del lenguaje, o una visión del mundo, o una forma de vida, cambia orgánicamente como todo lo que está “vivo”. En la medida en que los hablantes ejercitan el juego del lenguaje, éste se actualiza y cambia de acuerdo con la holgura que permite su *gramática*, pero sin modificar en profundidad las creencias básicas de la forma de vida. Sin embargo, este no es el único modo posible de entender el cambio, como recogíamos arriba siguiendo a Jacorzynski hasta las creencias básicas (hasta las bisagras) son mortales. Pero, y aquí radica el aspecto que quiero destacar, la mortalidad de las bisagras puede considerarse de dos maneras, puesto que puede afectar a todas y, entonces, se pasa a otra visión del mundo, o puede afectar sólo a parte de ellas. Esta tercera posibilidad de cambio no por menos frecuente es inexistente. Cabe, pues, esa otra modalidad de cambio que consiste en introducir en una visión del mundo algo nuevo en sentido radical, esto es, algo que modifica hasta alguna de esas creencias que constituyen la base del juego del lenguaje. Además, este tipo de cambio no responde a un mero devenir orgánico o geológico, sino que puede ser fruto de una voluntad colectiva, de ahí que constituya el espacio de la praxis.

En las historias de la ciencia, del pensamiento, de los acontecimientos socio-políticos, en la literatura, en los relatos míticos



y religiosos, en todos estos lugares se encuentra recogida una amplia variedad de ejercicios críticos y de reacciones finales ante el ejercicio crítico profundo y la novedad que lo acompaña. Tales ejemplos ilustran bien que los tipos de cambio no se reducen a dos y que, entre ellos, están esos que son suficientemente profundos como para afectar a partes de la base de un juego del lenguaje sin por ello acabar con él. También sirven para ilustrar que semejante modalidad de cambio no tiene su origen sólo en desviaciones orgánicas e internas en el uso de las reglas, sino también en factores creativos, imaginativos y “pasionales”. Si se miran con atención esas fuentes, se verá que incluso en aquellas acciones y reacciones, que *a posteriori* han sido tenidas por “racionales” o, lo que es lo mismo, por normativamente aceptables, intervinieron factores que no son ni claramente *gramaticales*, ni tampoco claramente dependientes de las relaciones de poder. Son factores como afectos, sentimientos o emociones que operan creando novedad y que, quizá, pueden vincularse a eso que Wittgenstein mencionó como “lo animal” o “lo natural del ser humano”<sup>206</sup>.

Una vez llegados a este punto, concluiría que toda normatividad depende de la combinación de los factores mencionados, esto es, de los *gramaticales*, de los de poder y de los *pasionales* (si se me permite esta designación tan deudora de la filosofía moderna). Pero antes de terminar mi aportación, quisiera añadir una última reflexión al hilo de la conmensurabilidad antes mencionada y de cómo tenerla en cuenta nos proporciona una caracterización de la actividad crítica más ajustada que la derivada del pensamiento wittgensteiniano. Como ya he sugerido, el tipo de crítica ejercida desde una forma de vida hacía ciertos aspectos de otra ilustra que la conmensurabilidad

---

<sup>206</sup> Esto supone hacer básico el concepto de ser humano como criatura en estado primitivo (*On Certainty*, §475), como ser natural expresivo. Para este tema véase, por ejemplo, COOK, J. W., “Human Beings”, en P. Winch (ed.), *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*, Routledge, 1969, pp. 117-151. (Traducción castellana: *Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein*, Buenos Aires, Eudeba, 1971, pp. 99-131).

parcial es posible. Y, más aún, ilustra que las formas de vida o las visiones del mundo no son como mónadas leibnizianas cerradas en sí mismas, sino que son permeables y entre ellas hay relaciones, y la crítica es una de esas relaciones y la mezcla uno de sus resultados. Ambas cosas se aprecian bien en la referencia de Jacorzynski al caso del indígena que elige a qué medicina acudir según sus necesidades. ¿Cómo se puede explicar este tipo de acontecimientos?, ¿es preciso postular un “superjuego del lenguaje” para explicar la comparación y evaluación crítica (así lo llamamos nosotros) que, sin necesidad de acudir a la filosofía, realiza el indígena? No, y desde la filosofía cabe una explicación alternativa que se puede construir usando una de las herramientas presentes en esa caja que es el pensamiento de Wittgenstein.

En efecto, como los miembros de una familia, las visiones del mundo comparten rasgos que las vinculan a unas con otras (no a todas con todas), con lo que podríamos decir que conforman una red de parentesco en distinto grado. Con ello, y siguiendo con la analogía, bien se puede pensar que es a través de los rasgos familiares compartidos como se hace posible la conmensuración entre visiones del mundo sin necesidad de recurrir a un superjuego del lenguaje que sustente un punto de vista privilegiado. Así mismo, se puede pensar que la crítica es un vínculo de parentesco entre las visiones del mundo, a propósito del cual es difícil (si no imposible) determinar si se anuda a través de rasgos *gramaticales* comunes tal y como pretenden los neotranscendentalismos. Sin embargo, de lo que sí hay constancia empírica es de que se anuda a través de las relaciones de poder y de las expresiones de argumentos y de emociones y deseos. Con lo que volvemos a topa con el tercero de los factores que antes he mencionado entre las fuentes de toda normatividad.

Ahora, y para concluir, me atrevo a convocar al venerable Epicuro, *versus* la doliente filosofía de Wittgenstein, y me atrevo a decir que entre lo más profundo de las fuentes de toda normatividad

humana destaca muy especialmente la expresión común a los seres humanos del deseo de escapar al sufrimiento, sea cual sea su concreción en cada caso. Que la filosofía recupere este enfoque puede ser un valioso punto de apoyo para resituar el debate y para explicar en clave naturalista la existencia y necesidad de la normatividad (plural y contingente). No obstante, soy consciente de que esta perspectiva no basta para señalar un único patrón de normatividad, pero tampoco me parece grave, pues hasta ahora semejante anhelo se ha mostrado inútil cuando no peligroso. Por último, me percaté de que esta perspectiva tampoco garantiza que se pueda diluir fácilmente y para siempre el conflicto y el combate entre normatividades, pero es que quizá eso está más allá de los límites humanos. En cualquier caso, todo esto es tarea de la filosofía, que siendo crítica no deja las cosas como están.

## **SOBRE EL POSIBLE CONTINUO PERSONAL-SOCIAL DE LA MEMORIA**

**Carlos Pereda**

**(Instituto de Investigaciones Filosóficas,  
UNAM, México)**

Si se me atrofiara el olfato o recibiera un trasplante de corazón, de seguro retendría la convicción de que sigo siendo el mismo. Por el contrario, supongamos que por alguna lesión del cerebro o por enfermedades degenerativas como el Alzheimer se me borran los recuerdos y, progresivamente, disminuye la posibilidad de vincularlos con otros y, en general, con los demás estados mentales. O, como en algunos relatos de ciencia-ficción –de ciencia-*ficción*, hasta ahora- descubro que he recibido un trasplante masivo de memoria. Tales sucesos, ¿no me harían algo más que zozobrar? ¿Acaso no estaría perdiendo la capacidad de identificarme o, tal vez, definitivamente ya habría dejado de ser “yo mismo”?

Soy, pues, al menos en parte, fragmentos de memoria. Éstos, juntos con otros estados mentales me permiten identificarme como cierta persona e identificar a las otras personas<sup>207</sup> y a otros

---

<sup>207</sup> Cf. Marya Schechtman, “Personhood and personal identity” en *Journal of Philosophy*, 87, 1990, pp- 72-92. La misma autora en “The truth about memory”, *Philosophical Psychology*, 7, 1994, examina aquellas memorias que “enfatan los factores más significativos de experiencias pasadas” (p.11) y observa como éstas juegan un papel dominante en la autoconstitución de las personas. A su vez, Martin C. Conway y Christopher W. Pleydell-Pearce indican: “La memoria autobiográfica es de significación fundamental para el yo, para las emociones y para la experiencia del ser-persona, esto es, para la experiencia de consolidarse como un individuo, en una cultural, a través del tiempo” en “The Construction of Autobiographical Memories in the Self-Memory System”, *Psychological Review*, 2000, vol. 107, 2, p. 261

fragmentos del mundo como sucesos, procesos, objetos... No obstante, ¿de qué hablamos cuando hablamos de la memoria?

### *Metáforas y puntos de vista*

Para comenzar a responder atendiendo algunas metáforas que aluden a la memoria y que, aunque patéticas, sugieren... ¿qué cosa? Según los deseos y las emociones que embarguen a menudo se hace del recordar la visita a la *vieja casa*, maravillosa o miserable pero que quedó atrás, o el combate fiero y a veces rabioso en un *campo de batalla*, o se trata de un *abrir puertas* que airea, entusiasmo.

Un poco siguiendo a estas metáforas, se pueden llevar a cabo exploraciones del recordar desde el punto de vista *interno* o *fenomenológico* de quienes lloran por *la vieja casa*, o luchan *en la batalla*, o gozan *abriendo puertas*. Como consecuencia, podemos revivir quejas y quebrantos, audacias y derrotas, entusiasmos y aventuras... haciendo memoria. Además, si se adopta tal punto de vista interno, existe, claro, la posibilidad de situarse en varios lugares respecto de la *vieja casa* o de la *batalla* o del *abrir puertas*. Se puede asumir el punto de vista de la primera persona, o el de la segunda con quien interactúa –con miedo, haciéndole frente, con alegría...- la primera, o el de la tercera persona que observa y analiza, y hasta propone explicaciones internas, como profesionalmente lo hacen el historiador, el antropólogo, el psicólogo, el sociólogo.

Sin embargo, también es posible ubicarse en un punto de vista *externo* –o, al menos, metodológicamente externo- de cualquier relación intersubjetiva, social, respecto de la memoria, o punto de vista *de alguna ciencia natural*, por ejemplo, de la biología. Adopta tal punto de vista quien excava en los cimientos más escondidos de la

*casa*, o en el subsuelo del *campo de batalla*, o del *abrir puertas*. En ese caso, se cambia la dirección de la mirada: se buscan explicaciones en la neurofisiología del cerebro y sus ramificaciones<sup>208</sup>.

Por supuesto, hay mucha información que se puede obtener vinculando esos puntos de vista. Sin embargo, también por algún tiempo se puede trabajar con uno solo de ellos. Por lo pronto, regreso a ese “yo mismo” que se alimenta o, más bien, que en parte se constituye con *usos* de la memoria. Pero, ¿a qué se hace referencia con ese inquietante plural? ¿Acaso no hay *un* uso de la memoria: preservar el pasado?

## 1. Formas de usar la memoria

He aquí una primera conjetura:

*Hay diversas formas en que usamos la memoria: formas espontáneas, individual o socialmente dirigidas, también autodirigidas o, si se prefiere, hay usos formales de la memoria.*

Sin embargo, ¿en qué consisten tales *usos formales*? ¿De qué manera o, presumiblemente, maneras, se inician, se desarrollan y más o menos se consolidan?

### *Los usos espontáneos*

La primera persona sin cesar recuerda y olvida: a cada paso, de manera espontánea o, al menos, en apariencia espontánea, la gente

<sup>208</sup> Por ejemplo, H. Eichenbaum, “A cortical-hippocampal system for declarative memory”, *Nature Reviews Neuroscience*, I, 1, 2000, pp. 41-50; N. Burgess, E. A. Maguire, H.J. Spiers and J. O’Keefe, “A temporoparietal and prefrontal network for retrieving the spatial context of lifelike events” en *Neuroimage*, 14, 2, 2001, pp. 439-453; A. Gilboa, “Autobiographical and episodic memory. One and the same? Evidence from prefrontal activation in neuroimaging studies”, en *Neuropsychologia*, 42, 2004, pp. 1336-1349; Eva Svoboda, Margaret C. McKinnon y Brian Levine, “The functional neuroanatomy of autobiographical memory: A meta-analysis” en *Neuropsychologia*, 44, 2006, pp. 2189-2208

se acuerda de esta información o de aquella. Esa memoria declarativa se enfrenta con informaciones impersonales (que Jefferson fue un presidente norteamericano, que 2 y 2 son 4, que Buenos Aires es la capital de Argentina...) y también con acontecimientos personales que se esperaban y, a veces, que no se esperaban. Por ejemplo, me viene a la mente la lejana tarde de la infancia en que decidí que era imposible aprender a leer o el cansado mediodía en que dejé atrás mi último examen en el bachillerato. O reencuentro escenas que había creído borrar como aquel paseo con un amigo cuyo nombre perdí, aunque no las palabras de su reproche que, de vez en cuando, resuenan todavía, y me mortifican. La memoria declarativa, impersonal y personal, no sólo trabaja con memorias a largo plazo, también lo hace con memorias a corto plazo. Así, memorias de largo o corto plazo a veces *asaltan*: de pronto me visitan escenas lejanas que, cuando transcurrieron, consideré nimias, pero que se agrandan penosamente en el recuerdo. En cambio, se me escapan compromisos recientes. Por otra parte, ni a largo ni a corto plazo los recuerdos son uniformes. En ocasiones tenemos memoria general y otras, memoria episódica.

No obstante, también dispongo de habilidades que ejercité en el pasado. En esos casos, la posición de la primera persona es otra. La memoria ejecutiva se halla para la primera persona ahí, pero no se encuentra como recuerdos que pueden ser movilizables, sino como prácticas. Con mis destrezas re-actualizo lecciones aprendidas, aunque no recuerdo. Ejercizo habilidades en gran parte sedimentadas en mi cuerpo que me caracterizan con la expresión “una persona capaz de” (capaz de flotar en el agua, capaz de tocar el violín, capaz de manejar un auto, capaz de bailar, capaz de obedecer las leyes del tránsito, capaz de montar un caballo...). Esta memoria de habilidades, de prácticas, es más primitiva y, a la vez, más resistente que la memoria declarativa (lo que indica tipos de memoria que dependen de diferentes mecanismos del cerebro). A menudo en la

vejez, por ejemplo, se continúa tocando el piano –memoria casi puramente ejecutiva- aunque se haya olvidado toda la información sobre las piezas que se ejecutan –memoria declarativa-.

Por supuesto, con frecuencia uso ambas clases de memorias. Por ejemplo, quiero recordar cierta información y acudo a actualizar algunas prácticas en que he obtenido esa información. Y las prácticas, aún las más elementales, pueden reconstruirse a partir de ciertos contenidos. Sin embargo, los usos espontáneos de la memoria declarativa o ejecutiva y sus interrelaciones, aunque acompañan nuestras vigiliass y, en alguna medida, las conforman, no son las únicas formas en que se usa la memoria. A veces “me ayudan a hacer memoria” a partir de las intervenciones inmediatas, o mediatas, de una segunda persona, en singular o en plural. Tales intervenciones se pueden llevar a cabo con suavidad, simpatía o de modo hostil, agresivo. ¿De qué hablo?

*Los usos individualmente dirigidos (insinuados, sugeridos, inducidos, manipulados...) de la memoria*

Las formas dirigidas más patentes de usar la memoria, porque a menudo se pueden comprobar de manera directa, son los usos individualmente dirigidos. Varios intereses pueden guiar estos usos. Por ejemplo, si pierdo un abrigo, tal vez un amigo me auxilie a “hacer memoria”. Operando con coordenadas como “aquí”, “allá”, “antes”, “después”..., con sus preguntas, de manera deliberada el amigo es capaz de contribuir a que me siga en el pasado. Así, con su ayuda rastreo qué hice re-situándome en tiempos y espacios que viví: me pongo a revisar mis pasos ayer de tarde, con quien hablé, qué lugares visité con suficiente calor para motivar que me sacara el abrigo. Con estas astucias, se me hace recorrer mentalmente los sitios en que lo podría haber perdido.



Por desgracia, al respecto no faltan las situaciones asfixiantes. Téngase en cuenta cuando en la tortura, una segunda persona obliga a un testigo a describir un suceso que no atendió o que lo hizo con distracción, y le formula preguntas implacables como: "¿cuándo vio por última vez a esa persona?", "¿desde hace cuánto tiempo la conoce?", "¿dónde solía encontrarla?", "¿con qué otras personas tenía contacto?", "¿qué diarios leía?", "¿cuáles eran las opiniones de esa persona sobre el gobierno?" Se conoce: a menudo nos sorprendemos de cuanto implícitamente sabemos sin siquiera sospecharlo, y sólo nos damos cuenta de ese saber cuando se nos interroga, de manera amable o atroz. Más grave todavía es que muchas veces, en particular a partir de intervenciones de la segunda persona, nos invaden "falsos recuerdos". ¿Qué es eso?

No sin inocencia, la capacidad de seguimiento narrativo de la primera persona suele confundir los recuerdos de la niñez con relatos de los padres, sobre todo a partir de preguntas suyas que presuponen esos relatos como "¿te acuerdas cuando fuimos de vacaciones a...?", "¿recuerdas la bicicleta que la tía Sarita te regaló...?". (Entre otros señalamientos, Borges indica esa confusión en el poema *Buenos Aires*:

Recuerdo el tiempo generoso, la gente que llegaba sin anunciarse.

Recuerdo un bastón con estoque.

Recuerdo lo que he visto y lo que me contaron mis padres.<sup>209</sup>)

Con frecuencia nos convencemos, pues, que recordamos, cuando en lugar de recordar improvisamos (imaginamos...) a partir de recuerdos ajenos. La experiencia parece ser común: algunos de los que consideramos como recuerdos de infancia se han originado más

---

<sup>209</sup> El poema forma parte del libro *La cifra*, en Jorge Luis Borges, *Obras completas* III, Emecé, Buenos Aires, 1989, p. 305

en lo que se ha contado en la familia, o en las fotos y videos que hemos visto, que en retenciones del propio pasado<sup>210</sup>.

Acaso más inquietante todavía resulta el hecho de que ante preguntas formuladas de cierta manera, a menudo se matizan, se corrigen y hasta se modifican los recuerdos. Por ejemplo, enfrentados a un interrogatorio policial, los testigos creen haber visto signos de tráfico cuando, en realidad, vieron propaganda comercial; creen haber escuchado salsa cuando oyeron rock; creen haber tenido miedo de un hombre sucio y barbudo con algo que se parecía a un arma, cuando no se encontraron con nadie. Así, un peligro no menor de los falsos recuerdos es la facilidad con que se inducen y circulan contaminando los otros estados mentales.

Por otra parte, obsérvese que para la primera persona los falsos recuerdos –en el límite, alucinar– pueden ser tan detallados y vívidos, y despertar a la primera persona una convicción tan firme, que resultan subjetivamente indistinguibles de los verdaderos. No sorprende, pues, que frente a datos que refutan alucinaciones disparatadas, a menudo las personas se aferran a sus seguimientos narrativos falsos. A su vez, como cada seguimiento no existe aislado, los recuerdos falsos y las alucinaciones se mezclan con recuerdos verdaderos conformando tramas difíciles de corregir<sup>211</sup>. Además, el carácter interconectado de los recuerdos no sólo atañe a otros recuerdos, sino al resto de los estados de la mente (deseos, creencias, emociones, intereses...). Estas interconexiones hacen al

---

<sup>210</sup> Cf. D. L. Schacter., and T. Curran "Memory without remembering and remembering without memory: Implicit and false memory" en M. S. Gazzaniga (ed.), *The New Cognitive Neuroscience* (pp. 829-840, 2nd ed.), Cambridge, MA, MIT, 2000. Al respecto, hay varios tratamientos muy informativos. Por ejemplo, del mismo L. Schacter, *The seven sins of memory: How the mind forgets and remembers*. New York: Houghton Mifflin Company, 2001.

<sup>211</sup> Cf. M. K. Johnson and C. L. Raye, "False memories and confabulation". *Trends in Cognitive Sciences*, 2, 1998, pp. 137-145

testimonio vulnerable a la interferencia de los más variados “falsos” estados mentales<sup>212</sup>.

Por supuesto, las formas individualmente dirigidas de usar la memoria no agotan los usos dirigidos de la memoria.

*Los usos socialmente dirigidos (insinuados, sugeridos, inducidos, manipulados... de la memoria*

Los trasplantes de memoria no son, entonces, por entero un asunto de ciencia-ficción. Cada animal humano no sólo crece con memorias de los acontecimientos con los que se ha directamente confrontado. Al parecer la memoria de vez en cuando también ha incorporado falsos recuerdos, recuerdos de quienes lo rodean y hasta de pasados que si bien nadie en los alrededores ha vivido, de algún modo están ahí, presentes: en las narraciones que se hacen en las familias, o que se escuchan de los amigos, o que se discuten en muchos de los lugares que se frecuenta, o en las historias que se aprende en la escuela, o que se ven en la televisión o en el cine, o en las canciones, o en las novelas, o en los monumentos de las plazas y los nombres de las calles, o en las monedas y en los sellos, o en las insistentes conmemoraciones. A veces, algunos de esos materiales moldea o rectifica a los otros. En esas ocasiones tal vez no es fácil

---

<sup>212</sup>Sina Kuehnel, Markus Mertens, Friedrich G. Woermann y Hans J. Markowitsch en “Brain Activations During Correct and False Recognitions of Visual Stimuli: Implications for Eyewitness Decisions on an fMRI Study Using a Film Paradigm” en *Brain Imaging and Behavior* 2, 2008, pp. 163-176 resumen el estado de la cuestión de esta manera: “Nuestras memorias definen quienes somos y cómo nos comportamos en nuevas situaciones. Las decisiones y las relaciones sociales se encuentran fuertemente basadas en experiencias previas que conforman reglas, creencias y preconcepciones a través de nuestras vidas. Pero, ¿qué sucede cuando nuestra memoria nos traiciona? Porciones de nuestra memoria conciente, semiconciente e inconciente puede mezclarse y distorsionarse por efectos que interfieren activamente y retroactivamente. El término falsa memoria fue creado para circunscribir fenómenos en los cuales recordamos informaciones de sucesos que nunca sucedieron o que experimentamos de una manera diferente”. (p. 163)

distinguir con relativa claridad qué es lo que recordamos personal – espontáneamente-, y qué, con esos materiales (conversaciones en la familia, con los amigos, historias escolares, canciones, películas...) se nos ha individual o socialmente dirigido –insinuado, sugerido, inducido, incitado, coaccionado...- a que recordemos.

Sin embargo, además de esos problemas (que a menudo se dirige la memoria de una persona a lugares que, sin tal dirección, esa persona no hubiese ido, y la promiscuidad de los falsos recuerdos), acaso turba todavía más otra distorsión: la proliferación en la vida social, intencionada o no, de datos falsos. Éstos, de alguna manera – a veces de maneras muy indirectas e incluso nimias- acaban modificando el continuo personal-social de la memoria de las personas en tanto se convierten en materiales que conforman usos socialmente dirigidos (insinuados, sugeridos...) de sus memorias.

Porque no es un secreto: continuamente las bibliotecas, los museos, los coleccionistas se han engañado y es predecible que se continúen engañando comprando falsificaciones en la forma de libros, documentos, cuadros, bajorrelieves, dibujos, esculturas, inscripciones, monedas, a partir de los cuales se apoyan revisiones – en ocasiones no sin encanto- de alguna historia. Por ejemplo, la aparición de falsas monedas antiguas llevaron a varios poetas y pensadores del Renacimiento a comparar la época en que les tocaba vivir con una idealizada Antigüedad y, así, a descalificar su presente convirtiéndolo en lamentable decadencia. (No mitigó las descalificaciones que pronto se descubriese la falsedad de esas monedas.)<sup>213</sup> Más importante, porque de efectos incomparablemente mayores, los medios masivos de comunicación suelen hacer de la

---

<sup>213</sup> De vez en cuando en Occidente, la Grecia antigua, o algún período o aspecto de la Grecia antigua, ha fungido -en particular para algunos poetas y filósofos-, como la maravillosa *vieja casa*, en la que hubo tan buena vida, pero que se perdió, sin dejar rastro.

proliferación de informaciones parciales uno de sus procedimientos para confundir.

O al revés, no menos habitual es suprimir datos pertinentes. En muchos libros escolares se lamenta la quema de los libros clásicos chinos en el 213 a. C., ordenada por el primer emperador Shih-Huang-ti, o la quema de los libros de Celsio, Porfirio y el emperador Juliano ordenada por la Iglesia y los descendientes de Constantino. Hay también quemas que nos tocan más de cerca. Hacia el comienzo de *El ogro filantrópico*, Octavio Paz señala:

El primer ejemplo mexicano de falsificación histórica es el de Izcoátl que, aconsejado por Tlacaélel, consejero del Tlatoani, ordenó la destrucción de los códices y las antigüedades toltecas, con el objeto de "rectificar la historia" a favor de las pretensiones aztecas. Sobre esta mentira se edificó la teología política de los mexicas. A esta mentira inicial han sucedido otras y todas animadas por el mismo propósito: la justificación del dominio político de este o aquel grupo. Nueva España comienza con dos quemas célebres, ambas obras de dos obispos que eran, significativamente, dos intelectuales, dos ideólogos: Juan de Zumárraga y Diego de Landa. Uno ordenó la destrucción de los códices y antigüedades de los mexicanos y otro la de los mayas. Así se quiso extirpar (y en parte se logró) la memoria de la civilización prehispánica en la mente de los vencidos<sup>214</sup>.

Obsérvese que Paz no lamenta que, como consecuencia de tales quemas, se nos ha privado de documentos de enorme valor histórico y artístico. Paz señala otro daño, trágicamente decisivo: la pérdida *de memoria* "en la mente de los vencidos". Anotemos todavía una técnica menos espectacular de modificar o, más bien, de manipular la historia y, así, directa o indirectamente, la memoria: las tachaduras puntuales. (Éstas a veces se institucionalizan tanto que se vuelven un sobrentendido de amplias capas de la población.) Explícita, o

---

<sup>214</sup> Octavio Paz, *El ogro filantrópico*, Joaquín Mortiz, México, 1979, pp. 11-12. Para informaciones sobre las quemas de libros en la historia puede consultarse Fernando Baez, *Historia Universal de la destrucción de los libros: de las tablillas sumerias a la guerra de Irak*, Destino, Barcelona, 2004

implícitamente, un gobierno, una iglesia, un movimiento social, un partido político, una corporación, un grupo..., si tiene suficiente poder, produce filtros bien precisos de la información: ordena omisiones activas de nombres propios, fechas, sucesos o aspectos de una situación para "rectificar la historia". Un ejemplo célebre de tachadura histórica fue la eliminación del nombre propio "Trotsky" de las historias oficiales de la entonces Unión Soviética.

También las historias que se enseñan en las escuelas de América Latina están plagadas de tachaduras históricas. Por ejemplo, entre tantas, no deja de sorprender la reiterada omisión de los genocidios indígenas en el Río de la Plata llevados a cabo *después* de la independencia de tales países. A partir de tachaduras como éstas se construyen lugares comunes que se difunden y prestan apoyo a constituciones de ciertos "nosotros". (No es raro escuchar en Argentina o Uruguay declaraciones como: "No somos propiamente latinoamericanos. No tenemos nada que ver con México o Perú. Entre nosotros los últimos indígenas fueron exterminados mucho antes de que fuéramos una nación. No sabemos quienes son, ni nada tienen que ver con nosotros. Cuando llegaron nuestros antepasados europeos, aquí no había nadie, nadie. Sólo un territorio vacío"<sup>215</sup>.)

No obstante, con frecuencia no se necesita ir tan lejos en la manipulación del continuo personal-social de la memoria <sup>216</sup>. Para

---

<sup>215</sup> Confiesa Martín Caparrós: "Soy argentino: nací en un país que nunca creyó que fuera parte de América Latina hasta que hace unos años, en medio de la peor crisis de su historia, empezó a aceptar que lo era. No fue, para nosotros, un hallazgo feliz. Quizá no debería decirlo, pero para los argentinos empezar a ser latinoamericanos fue dejar de pensarnos como una sociedad con un Estado muy presente, buena salud y educación públicas, cierta capacidad industrial, infraestructura de servicios eficiente, mercado interno suficiente, cierta cultura, clase media cuantiosa y una desigualdad moderada en los ingresos" en "La palabra no es 'pobreza'", en *Babelia*, suplemento del diario *El País*, 28/11/09. Después de las dictaduras de los sesentas y setentas no pocas y pocos en Chile y Uruguay también compartieron ese "hallazgo infeliz", y no dejan de quejarse con afirmaciones más o menos similares.

<sup>216</sup> De vez en cuando también las familias hacen tachaduras puntuales de alguna memoria, y son tachaduras no menos rotundas que las que dictan

muchos propósitos, más que las omisiones activas, conviene trabajar con omisiones pasivas. Basta, pues, con que el historiador, o el periodista, o el locutor de televisión, subraye varios datos, y no es que tache los otros, meramente los desatiende o, sin más, se formulan recaracterizaciones –revaloraciones– de ciertos acontecimientos. (En el periodismo abundan las transformaciones de antiguos héroes en bandoleros, o viceversa. Esas súbitas recaracterizaciones indican que, para las comunidades en donde con polémica se las lleva a cabo, esos héroes/bandoleros habitan en pasados que todavía conciernen.)

Sin embargo, clausurar historias o radicalmente modificarlas a largo plazo suele resultar más difícil de lo que se supone. A menudo las descripciones y valoraciones (tanto de sucesos políticos o culturales relativamente delimitados, como de vastos procesos religiosos, o económicos, o de instituciones, o de personas...), tarde o temprano suelen volverse materia de controversia, y es probable que en alguna circunstancia por alguna razón alguien resista un sobrentendido y se ponga a revisarlo.

Por ejemplo, no es raro que grupos sociales que han sido maltratados en las historias oficiales, cuando adquieren fuerza o se dan cuenta de que la tienen, exijan recaracterizaciones: nuevos relatos que les hagan justicia. De eso se trata en aquellas historias que en tiempos más o menos recientes se ha exigido que se vuelvan a narrar a partir del punto de vista de los indígenas, o de las mujeres, o de la gente de color. (En casos como éstos, quienes se sientan concernidos, o concernidas para trabajar en tales revisiones quizás acudan a la metáfora del *abrir puertas*.)

---

los Estados más dictatoriales. Supongamos que un miembro incluso muy cercano -un abuelo, una tía, un hermano...- por alguna razón, produce incomodidad, desazón, vergüenza, o hasta emociones más fuertes en contra, entonces, se procura borrarlo del archivo familiar: de las redes de pertenencia. A veces sólo por casualidad –abriendo viejas cartas, volviendo a mirar fotos de la niñez...- otros miembros de la familia descubren que tal o cual persona era, en realidad, *su* abuelo, *su* tía, *su* hermano.

De esta manera, parece ya respaldarse un poco una segunda conjetura:

*Cuando se usa la expresión "memoria individual" tal vez inevitablemente se haga referencia a un difuso, móvil continuo personal-social de la memoria en el cual circulan recuerdos espontáneos verdaderos, pero también algunos falsos recuerdos, datos verdaderos, pero también algunos datos falsos, junto con recuerdos verdaderos y falsos individual o socialmente inducidos, muchas valoraciones y revaloraciones implícitas de diverso valor y, además, peligrosamente se encubren o se pasan por alto recuerdos y datos verdaderos y, sobre todo, se desatienden no pocos de los valores más básicos que a menudo sería importante retener.*

"Difuso, móvil continuo de la memoria": si esta segunda conjetura es correcta, con complejidad otra vez se disuelve una dicotomía, en este caso, la dicotomía entre lo personal y lo social. Según tal conjetura, pues, aquello a que se hace referencia con la expresión "memoria de una persona" consiste en diversas series de procesos tanto personales como sociales (recuerdos espontáneos verdaderos y falsos, usos dirigidos...) con traslapamientos y fusiones frecuentes conformando un continuo persona-social<sup>217</sup>. Sin embargo,

---

<sup>217</sup> Maurice Halbwachs en *La mémoire collective*. Ed. G. Namer y M. Jaisson, Paris, Albin Michel, 1997 (1ra edición 1950) no dejó de insistir que la memoria personal tiene como condición de posibilidad, y necesariamente se inscribe, en el marco de las prácticas de recordar, interpretar y transmitir propias de una memoria colectiva y que, a su vez, la memoria colectiva sólo se modifica por intervenciones de memorias individuales. Por otra parte, Sue Cambell en "Our Faithfulness to the Past: Reconstructing Memory Value", *Philosophical Psychology*, Vol. 19, No. 3, June 2006, señala: "Recordar comprende un conjunto variado de actividades humanas. Aunque a veces se experimenta como un aspecto de nuestra interioridad, el recordar humano se lleva a cabo también a través de la acción, de la narración y de otros modos de representación en el espacio público y con la compañía de los otros. El significado a menudo tiene que ser entendido de modos que refleje que nosotros compartimos una memoria; los juicios que



si se acepta esta segunda conjetura, ¿qué pasa y, también, qué nos pasa?, ¿qué pasa conmigo y con nosotros si hay tal continuo personal-social de la memoria?

## **2. La pregunta que alarma**

Si se reexaminan algunas de las inquietudes que se recogen con las dos primeras conjeturas, tal vez sea casi inevitable toparse con una *pregunta que alarma*:

*¿Es con esta estofa turbia, ese continuo personal-social de la memoria tantas veces fraudulento, que al menos en parte se construyen nuestros yos y nuestros nosotros: esas organizaciones pretendidamente irrevocables, esas valoraciones para siempre?*

También se expresa esta alarma -¿o, más bien, crecientes irritaciones?- cuando no sin zozobras se advierte: "Mi yo no parece ser totalmente mío; al menos, no parece ser del todo hechura mía. Otros y otras colaboraron y prosiguen colaborando en hacerlo y deshacerlo". Quien comienza a andar por este resbaladizo camino, tal vez acabe comprobando: "Por supuesto, respecto de los militantes nosotros sus procesos de constitución son aún más inciertos: productos de mezcolanzas afortunadas y, también desafortunadas, de cierta cooperación y mucha corrupción y violencia, abierta y encubierta". Con terquedad acaso se continúe protestando: ¿sólo en base a estas confusas casualidades las comunidades respaldan sus rígidas inclusiones, a la vez que excluyen en ocasiones de manera sangrienta?

---

tengo del significado del pasado más o menos correctos, raramente son sólo míos". Previsiblemente, Cambell concluye: "No trazo una línea rigurosa entre el recordar privado y público. La actividad de la memoria compartida es central para nuestras vidas como recordadores" (p. 362).

Sin embargo, ¿aclara algo formularse, y hasta detenerse en esta *pregunta que alarma*? Puede hacerlo si no nos dejamos pasmar: si convertimos la alarma en ocasión para requebrajar algunos sobrentendidos y sus presupuestos. Además, atiéndase a dónde a menudo conduce reflexionar a expensas de *preguntas que no alarman*. Por ejemplo, ocultemos el daño que hace una pregunta que alarma como ésta y consolidemos un yo y, lo que es peor, un nosotros sin la menor vulnerabilidad e incertidumbre. Así, tarde o temprano se estará tentado abrazar un uso arrogante de la razón y, por ejemplo, a despedirse de la contingencia propia de cualquier sociedad y de cualquier historia. Siguiendo este camino tal vez se busque refugio, por ejemplo, en una biología convertida en la ciencia-ficción de la pureza de sangre. (Por supuesto, el mito de la raza aria fue un producto de tal ciencia-ficción que, con razón, merece el mayor repudio. Por desgracia, no ha sido ni el primero, ni el último de los desatinos a los que tantas veces nos resignamos por negarnos a formular preguntas que alarman.)

Ay..., conviene dejar ya de correr a lo loco. Retrocedo por eso algunos pasos. Tal vez al menos una parte -¡aunque sólo una parte!- de la alarma de esta *pregunta que alarma* surge de considerar que materiales como los recuerdos y los datos falsos son imposiciones de fragmentos de herencias culturales y de historia de los historiadores que no se pueden cuestionar. A la propia memoria la conformarían, pues, materiales que la primera persona recibe impotente: que en ninguno de sus presentes será ya capaz de analizarlos, evaluarlos con razones, ponderarlos, discutirlos, modificarlos, ni siquiera resistirlos. De esta manera, se postula que tales posibles formas de usar la memoria se sustraen a la deliberación. ¿Es éste el caso?

## DEL RECUERDO Y EL PERDÓN

Mariano Rodríguez González  
(Universidad Complutense de Madrid)

La contribución de la memoria a nuestra identidad seguiría en efecto, como indica Carlos Pereda, dos modelos dominantes: el de la Memoria como Archivo y el de la Memoria como Procesos de Reconstrucción. En lo que respecta a la poco arrogante y siempre amenazada identidad personal, nosotros nos situamos en la línea lockeana, o neolockeana, según la cual nuestra identidad llegaría hasta donde llega nuestra “*consciousness*”, o capacidad de rememorar una acción, o una experiencia pasadas, con la misma “sensación de nuestras”, de “memoria desde dentro”, o “experiencial”, con la que entonces la llevamos a cabo o la experimentamos. Por eso el Alzheimer, por ejemplo, supondría la muerte de la persona, igual que la pérdida definitiva de su memoria histórica supondría la “muerte” de los pueblos; y por eso resulta tan importante poder mantener una actitud crítica respecto de los falsos recuerdos, las omisiones y las tachaduras, que se nos imponen continuamente en los usos formales de la memoria, tanto individual como socialmente dirigidos.

Ahora bien, esa actitud crítica no tiene más remedio que presentarse, en un primer momento, como *defensa del recuerdo verdadero*, casi en el sentido sin duda algo absurdo (= deshacerse de la socialización) de la Memoria como Archivo, porque mis recuerdos no son nunca *exactamente* (como) los recuerdos del otro, ni siquiera del Otro Significativo. *Tendríamos todos un “tesoro”, nuestro pasado; porque allí está contenido casi todo lo que seremos.* En medio de la profusión de los falsos recuerdos, de las omisiones más o menos

pasivas, y también de las tachaduras interesadas, el recuerdo que es el nuestro se delataría muchas veces porque *nos duele de un modo especial*, y este dolor del recuerdo, como en el Psicoanálisis, nos certificaría que se trata de un recuerdo verdadero o nuestro. Los falsos recuerdos nos envuelven, antes bien, en la indiferencia (a no ser que atenten patentemente contra la integridad de los verdaderos), o si no en una especie de alegría extraña, que no sería de verdad nuestra alegría. No se propone construir la biografía componiendo recuerdos dolorosos, espantable actividad del masoquista, sino de enlazar la narración en los recuerdos que duelen para no degradar la biografía en novela: como señalaba Ricoeur, lo que llamamos la realidad sería el sufrimiento humano.

Pero como es natural en el fondo no concebimos la identidad, o la autoconstitución narrativa del autoconocimiento, como desocialización, o desnudamiento de la perla solipsista; y por ello hemos de optar, necesariamente, por el modelo de la Memoria como Procesos de Reconstrucción, en los que se pondría a trabajar la capacidad crítica del sujeto sobre la continuidad personal-social de la Memoria; duro trabajo sobre la dureza casi sagrada de las posmemorias que forman grupos y comunidades, trabajo también contra la inercia de las herencias culturales que quieren definirnos, y además trabajo frente a la inquisición científica de las historias de los historiadores que pretenden concebirnos como productos, llevándole la contraria, si hace falta, a nuestra propia autocomprensión.

Es decir, y a mi modo de ver: para que la historia, personal o colectiva, no se nos diluya en el fuego fatuo e inocuo de la mera novela; para poder seguir distinguiendo lo fáctico de lo que no pasa de simple ficción, y poder seguir pretendiendo, así, lo verdadero y lo valioso que nos brindan la comprensión, tenemos que narrar y narrarnos con toda la creatividad que Wittgenstein reconocía en el trabajo de la memoria, pero siempre en una narración al final enraizada en el dolor que haría inconfundible al recuerdo verdadero.

Y es que sólo así nos haremos, en lo individual y en lo colectivo, como identidades que han resistido, más o menos, las pruebas argumentativas enderezadas a lo verdadero, lo valioso y la comprensión. Se dice que sólo hay pueblos si ha habido sufrimiento, de la misma manera que sólo dicen la verdad, y lo que nos interesa de verdad, las personas que saben lo que significa el dolor. Habría que narrar siempre a partir de este suelo, porque sólo de él puede brotar la normatividad de las historias que nos contamos, o sea los criterios de lo verdadero y lo valioso, que son los mismos que hacen la posibilidad de la comprensión de lo que contamos, es decir de lo que somos.

Paradójicamente, la prueba de que recordamos bien es que acabamos olvidando tarde o temprano: "el pasado que no acaba de pasar", o la vida que se interrumpe o se colapsa en la indigestión historicista que denunciara Nietzsche, significa en realidad la enfermedad mortal de la memoria, una memoria que se ha puesto mala, y que por eso no recuerda ya, esto es, ya no nos daría paso desde el pasado al futuro, porque no es capaz de hacernos propio el pasado, de hacérselo nuestro, y por lo tanto tampoco de brindarnos un futuro de verdad para nosotros. Para no solidificar a las personas y a los pueblos en auto-identidades de piedra (seudo-identidades del delirio, como las de la raza o la pura sangre); para libertar el futuro de los yoes frágiles que seríamos nosotros, nuestro trabajo crítico-argumentativo sobre el continuo personal-social de la memoria deberá rematar en el recuerdo y el olvido insuperables que sólo nos trae *el perdón*. Perdonarnos el pasado los unos a los otros es la única manera de perdonárnoslo nosotros a nosotros mismos. Es la única manera de olvidar, es decir, de recordar, absolutamente perfecta. De manera que la dimensión moral de la memoria viene a coincidir con su dimensión de verdad.

El problema, para la identidad personal y colectiva, sería lo Imperdonable, porque lo de verdad Imperdonable hace imposible que

el pasado pase, o sea, reprime el recuerdo impidiendo la memoria. Lo Imperdonable, literalmente, nos enloquece, quiebra el yo y el nosotros, al sacarnos fuera del tiempo. Lo Imperdonable es el asesinato como tal, hacer imposible que alguien o algunos vuelvan a ser nunca. Por eso alguien o algunos nos deberán ayudar a poder perdonarlo todo.

El texto de Carlos Pereda es inatacable, por eso sólo he podido, después de leerlo y escucharlo, hilar algunas palabras mías que en realidad son mías como son tuyas, porque prolongan hasta el sano olvido el recuerdo de las tuyas.

## **II. PONENCIAS**

## PRAGMÁTICO RELATIVISMO OBJETIVO

Juan Antonio Valor Yébenes  
(Universidad Complutense de Madrid)  
[jantonio.valor@filos.ucm.es](mailto:jantonio.valor@filos.ucm.es)

### Introducción

Cuando Rorty habla del conocimiento insiste en sustituir las nociones de "realidad", "razón", "naturaleza", por la noción de un "futuro humano mejor", mejor en el sentido de "contener más de lo que nosotros consideramos bueno y menos de lo que consideramos malo".

Dice que ha aprendido de Dewey a liberarse de la idea que ha regido la filosofía desde los griegos, a saber, que la función del conocimiento y la ciencia es descubrir lo real en vez de alcanzar un tipo de comprensión que nos permita lidiar con los problemas que nos van surgiendo en nuestro trato con el mundo.

Si prescindimos de lo real resulta que hay poco que decir acerca de la verdad, y por ello tanto la filosofía como la ciencia deberían hablar, siguiendo a Dewey, de *asertabilidad garantizada*. A diferencia de la verdad la asertabilidad garantizada no pone en relación la creencia humana con la realidad extrahumana, sino que pone en relación la creencia humana con el entorno humano, con los problemas humanos, con los proyectos humanos.

Sin embargo, insiste Rorty, siguiendo a Davidson, en que con ello no se pierde el carácter absoluto que clásicamente se atribuye a la verdad y que obtenemos plenas garantías contra la arbitrariedad. Porque nunca podemos ser más arbitrarios de lo que el mundo nos permite ser. De tal manera que aun cuando no tenga sentido hablar de un determinado modo en el que el mundo es, ni tampoco lo tenga



hablar de la naturaleza intrínseca de la realidad, existen *presiones causales*, las cuales aun describiéndose de diferentes maneras en momentos distintos y para propósitos distintos son, sin embargo, presiones.

Pues bien, mi objetivo es, primero, explicar la noción de asertabilidad garantizada utilizada por Rorty y el pragmatismo contemporáneo. En segundo lugar quiero explicar que el rechazo de las nociones de "realidad", "razón", "naturaleza", y su sustitución por las nociones de "creencia humana", "asertabilidad garantizada" y "un futuro humano mejor" no implica, como se ha encargado de repetir Rorty, arbitrariedad, sino objetividad y normatividad en un sentido más fuerte, más rotundo, porque ahora no se hacen depender de la razón, sino de las cosas mismas y de los problemas. Para ello me centraré en la lectura de algunos textos de Dewey que el propio Rorty destaca.

### **La situación dudosa**

Con el fin de defender un empirismo radical que se atiene a lo dado, a lo que aparece tal y como aparece, y no a la mente, sencillamente porque la mente no aparece, Dewey afirma que es la situación en la que nos hallamos atrapados e implicados la que se presenta como siendo inherentemente dudosa. En *Inquiry into Meaning and Truth*, título de la publicación de las William James Lectures que Russell imparte en Harvard en el año 1940, éste insiste en que no se puede creer que Dewey haya querido decir alguna vez que puede existir una situación dudosa sin un dudador personal<sup>218</sup>. Para sacar a Russell de su asombro, o quizá para asombrarlo aun más, en el artículo

---

<sup>218</sup> Russell, Bertrand: *Inquiry into Truth and Meaning*, New York, Norton and Company, 1940, p. 407.

"Propositions, Warranted Assertibility and Truth", publicado en el año 1941, tres años después de la *Lógica*, Dewey escribe lo siguiente<sup>219</sup>:

When the term "doubtful situation" is taken in the meaning it possesses in the context of my general theory of experience, I do mean to say that it can exist without a personal doubter; and, moreover, that "personal states of doubt that are not evoked by, and are not relative to, some existential situation are pathological; when they are extreme they constitute the mania of doubting... The habit of disposing of the doubtful as if it belonged only to us rather than to the existential situation in which we are caught and implicated is an inheritance from subjectivistic psychology".

Es la situación misma la que se presenta como siendo inherentemente dudosa, y por eso nosotros estamos dudosos. Dewey también habla de situación perturbada, complicada, ambigua, confusa, plagada de tendencias en conflicto, oscura, etc<sup>220</sup>.

En el capítulo 4 de *Logic: The Theory of Inquiry* se explica lo que hay que entender por la palabra "situación". Ésta "no designa un objeto o acontecimiento singular o un conjunto de objetos y acontecimientos"<sup>221</sup>. Si somos radicalmente empiristas, es decir, si nos atenemos a lo dado tal y como es dado, hemos de reconocer que la experiencia más inmediata no es de objetos o acontecimientos aislados, sino siempre de objetos dados en un contexto que es físico, biológico y cultural. Un objeto o un acontecimiento es una parte en conexión con el mundo circundante experimentado, al cual Dewey le da el nombre de situación. En algunas ocasiones, buscando determinados fines, es posible poner el objeto en el primer plano de

---

<sup>219</sup> Dewey, John: *The Later Works of John Dewey*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1988, 14, pp. 184-185.

<sup>220</sup> *Ibid.*, 12, p. 109.

<sup>221</sup> *Ibid.*, 12, p. 72.

la atención y alejarlo del contexto complejo que lo rodea, el cual queda en ese momento difuminado y en un segundo plano. Pero esto se puede hacer porque ya de antemano la experiencia es la de un objeto dado en un todo contextual.

Además, el objeto en situación es notado o conocido (*it is noted or "Known"*) sólo en la medida en que en la situación dada se desarrolla una conducta que tiene como fin la consecución del uso o goce y evitar el sufrimiento. Es decir, el objeto es significativo en la medida en que en la situación se despliega una conducta, la cual está guiada por el objetivo de evitar el dolor<sup>222</sup>.

Desde este planteamiento se puede argumentar en contra de la teoría de la representación lockiana y sus supuestos ontológicos, así como en contra de las teorías psicológicas de herencia empirista. En primer lugar porque toman como materia de análisis objetos y acontecimientos singulares, en vez de la totalidad compleja de la situación. En segundo lugar porque suponen, a partir de una mala descripción de la actividad cotidiana del hombre en el mundo, que con anterioridad a cualquier rendimiento práctico tiene que haber un mínimo de actividad exclusivamente cognitiva. Lo cual acarrea a su vez la tesis de que es posible la distinción entre conocimiento y acción. En tercer lugar porque plantean, sin justificación alguna, dos regiones ontológicas absolutamente diferenciadas, como son la mente por un lado y la realidad extramental por otro. En cuarto lugar porque se ven obligadas a defender que lo inmediatamente dado son las ideas en la mente, a pesar de que nuestra experiencia cotidiana no es la de estar tratando con ideas, sino directamente con el mundo circundante.

Dewey propone entender la experiencia como interacción de un organismo y un medio. Pero no en el sentido en que habitualmente decimos que un organismo vive en el medio, suponiendo que uno y otro ya están dados con anterioridad a la relación vital que se

---

<sup>222</sup> *Ibid.*, 12, p. 73.

establece entre ellos. Más bien hay que considerar que el organismo vive en virtud del medio y que éste deja de ser algo indiferente y llega a ser el medio del organismo en tanto que entra dentro de sus funciones vitales. Así, el medio de un animal locomotor difiere del de una planta sedentaria porque la tierra entra a formar parte de sus respectivas actividades de distinta manera, el medio de una medusa difiere del de un pez porque el agua entra dentro de las funciones del organismo de distinta manera, etc. Organismo y medio se definen mutuamente a través de la relación vital que se establece entre ellos<sup>223</sup>. Podemos pensar que existe una naturaleza independiente del organismo, pero ésta es medio ambiente sólo cuando forma parte de las funciones vitales del organismo. Y podemos pensar también que los organismos son partes de la naturaleza; pero existen como organismos sólo cuando están conectados activamente con el ambiente que les rodea<sup>224</sup>.

Hay en el caso de la vida una continua actividad necesaria que se extiende más allá de los límites espaciales del propio organismo. Y tiene lugar de tal manera que no basta con decir que la vida vive en una situación; la vida vive por virtud de una situación.

El complejo sistema de interacciones entre organismo y medio puede estar equilibrado. Cuando éste es el caso Dewey insiste en que hay, en términos objetivos, un ambiente unificado (*a unified environment*)<sup>225</sup>. Los cambios en el organismo mantienen su integración uniforme en el entorno, cada actividad prepara el camino de la siguiente y todas ellas logran desplegarse no sólo sucesivamente, sino formando una serie bien hilvanada.

Pero el equilibrio se puede romper, cosa que ocurre cuando se da un exceso o un defecto en algún factor. En tal caso surge en el organismo la necesidad de recuperar el estado perdido y realiza los esfuerzos necesarios para ello. Al estado de equilibrio perturbado

<sup>223</sup> *Ibid.*, 12, p. 32.

<sup>224</sup> *Ibid.*, 12, p. 40.

<sup>225</sup> *Ibid.*, 12, pp. 32-33.

Dewey le da el nombre de *necesidad*. La actividad encaminada a recuperar el equilibrio es denominada *búsqueda y exploración*. La recuperación del equilibrio es denominada *logro* o *satisfacción*.

The state of disturbed equilibration constitutes *need*. The movement towards its restoration is search and exploration. The recovery is fulfilment or satisfaction<sup>226</sup>.

El hambre, por ejemplo, es un estado de desequilibrio. Diversas funciones orgánicas, tales como la digestiva, la circulatoria, la motora, etc., dejan de estar coordinadas. En ese momento surge un estado real (que no es mera sensación, insiste Dewey) de incomodidad, de inquietud, de necesidad<sup>227</sup>. A partir de este momento el organismo desarrolla conductas, como alargar las extremidades, abrir la boca, etc., tendentes a satisfacer la necesidad. La consecución de este logro permite la restauración del estado de equilibrio, es decir, el restablecimiento de la coordinación entre funciones. Cuando éste es el caso decimos que el organismo ha dado una respuesta total adaptada.

Los esfuerzos que el organismo realiza para recuperar el equilibrio generan cambios en el medio y, a la vez, las nuevas condiciones del medio implican un estado modificado del organismo. Es particularmente cierto en el caso del hombre que las actividades llevadas a cabo con el fin de satisfacer sus necesidades transforman el medio, lo cual origina nuevas necesidades, que sólo se pueden satisfacer mediante cambios en las actividades humanas, las cuales a su vez transforman el medio, y así continuamente.

## **La objetividad de la investigación**

---

<sup>226</sup> *Ibid.*, 12, p. 34.

<sup>227</sup> *Ibid.*

Tanto para el caso del conocimiento ordinario como para el caso del conocimiento científico Dewey define la investigación de la siguiente manera<sup>228</sup>:

Inquiry is the controlled or directed transformation of an indeterminate situation into one that is so determinate in its constituent distinctions and relations as to convert the elements of the original situation into a unified whole.

El punto de partida de la investigación es una situación indeterminada, perturbada, inestable, dudosa. Se trata, en primer lugar, de una situación que es objetivamente dudosa, es decir, que ella misma se presenta como teniendo estos rasgos. Dada la correlación entre organismo y medio en la situación podemos decir que sólo porque la situación se presenta como siendo inherentemente dudosa nosotros nos encontramos dudosos. Por otro lado, la propia objetividad de la situación dudosa garantiza su intersubjetividad, esto es, el hecho de que la duda sea nuestra y de cualquier organismo que la viva porque se encuentre en la situación dada.

El dar cuenta de la duda como si perteneciera a la subjetividad y no a la situación misma es una herencia del dualismo ontológico propuesto por la psicología subjetivista de origen lockiano. Este dualismo explica la duda a partir de la existencia de una realidad material completamente determinada en sus propiedades y relaciones y de una realidad mental que tiene un conocimiento indeterminado de la realidad material. Por ello desde este punto de vista se le atribuye a la duda un carácter completamente subjetivo. Dewey recurre incluso a la interpretación de Copenhague de la Mecánica Cuántica para explicar que el dualismo no se puede mantener y que la indeterminación pertenece no al conocimiento de la realidad material,

---

<sup>228</sup> Dewey, John: *O.c.*, 12, p. 108.

sino a la realidad material misma<sup>229</sup>. Por consiguiente, sería un error, sería una huida de la realidad, intentar salir de la duda por simple manipulación de nuestros estados mentales. La duda se resuelve afrontando la situación y ejecutando las operaciones necesarias para cambiar las condiciones existentes y restablecer entre organismo y medio el equilibrio funcional perdido<sup>230</sup>.

En segundo lugar, la duda no es una incertidumbre en general, no afecta a la totalidad de la vida, sino que pertenece a una situación concreta, la cual adquiere una especial relevancia sobre un horizonte vital que en este momento no se cuestiona.

En tercer lugar, es la duda singular y concreta la que ejerce un control sobre las operaciones necesarias para salir de ella. No es válida cualquier solución, ni de antemano hay disponibles unos criterios definitivos para determinar una solución, sino que es la concreta situación dudosa la que aporta los criterios y orienta las operaciones que llevan al restablecimiento de la situación integrada.

Cualquier acción del organismo en la situación dudosa no puede ser calificada como investigación. Ésta requiere, tanto en el conocimiento ordinario como en el conocimiento científico, un examen de las condiciones del entorno, una anticipación de las consecuencias y una selección y ordenamiento de las acciones en función de los rasgos concretos de la situación.

La situación dudosa está dada, nos la encontramos al paso independientemente de nuestra voluntad. En un primer momento lo que nos aparece es una situación indeterminada que se caracteriza porque, a nuestro pesar, queda interrumpido el acontecer de la vida, el tráfico fluido de actividades del organismo en su entorno. No hay nada cognitivo o intelectual en este momento; podríamos decir que la situación es precognitiva<sup>231</sup>.

---

<sup>229</sup> *Ibid.*, 12, p. 110.

<sup>230</sup> *Ibid.*

<sup>231</sup> *Ibid.*, 12, p. 111.

La transformación de la situación indeterminada en problemática requiere la puesta en marcha de la investigación para alcanzar un mínimo de determinación de la situación. Tal determinación adquiere la máxima importancia, porque "sin un problema sólo hay tanteos en la oscuridad"<sup>232</sup>. De la situación problemática depende lo considerado relevante y lo descartado por irrelevante, los datos seleccionados y las hipótesis o estructuras conceptuales sugeridas. Por ello, aceptar como punto de partida de la investigación un problema que no pertenece a la situación problemática dada hace que los datos, las hipótesis y la estructura de la investigación sean completamente arbitrarios.

La definición del problema no es posible en una indeterminación absoluta, sino que exige encontrar en la situación indeterminada aquellas partes constitutivas o contenidos ingredientes (*constituents*) que están determinados. Estos se toman como los factores constantes de la situación determinada. Su conocimiento se obtiene por observación. Dewey los denomina *los hechos del caso* (*the facts of the case*<sup>233</sup>). Son los términos en que resulta posible formular el problema y las condiciones que deben ser tenidas en cuenta a la hora de proponer cualquier solución. Por eso decimos que el problema incorpora su solución.

Una posible solución es entonces sugerida por los hechos del caso garantizados por la observación. La solución se presenta como una *idea*, y se presenta de la misma manera que los hechos del caso se presentan a la observación. En palabras de Dewey<sup>234</sup>:

A *possible* relevant solution is then suggested by the determination of factual conditions which are secured by observation. The possible solution presents itself, therefore, as

---

<sup>232</sup> *Ibid.*

<sup>233</sup> *Ibid.*, 12, p. 113.

<sup>234</sup> *Ibid.*



an *idea*, just as the terms of the problem (which are facts) are instituted by observation.

La idea no es una representación en sentido lockiano, sino que es una anticipación de lo que puede suceder, señala una posibilidad referida a la resolución de la situación problemática. Por esta razón se dice que la ciencia es *predictiva*<sup>235</sup>. Dado que la idea señala una posibilidad su valor se comprueba experimentalmente, es decir, hay que ponerla en práctica, hay que ponerla a funcionar. Se trata de sacar a la luz hechos previamente no observados, denominados por Dewey *hechos de ensayo* (*trial facts*<sup>236</sup>), compararlos con los hechos del caso y comprobar si la idea permite interpretar y organizar la totalidad de los hechos en un todo coherente.

Puesto que las ideas señalan algo que no está presente existiendo aquí y ahora, pueden considerarse como símbolos que significan los hechos no presentes. Una hipótesis es un símbolo formado por un enunciado general. Su significado puede ser inmediatamente relevante para la resolución del problema. Pero puede ocurrir también que no se dé tal inmediatez y que sea necesario ponerla en relación con otros significados intermedios hasta llegar al significado relevante buscado. Esto es lo que se hace cuando, a través del *razonamiento*, se ponen en relación unas ideas con otras<sup>237</sup>.

Si a través de los hechos y las ideas se alcanza la solución buscada la situación deja de ser problemática y se presenta como fluida. El organismo vuelve a tratar con el entorno sin que este trato resulte entorpecido. En la medida en que esto ocurre decimos que los hechos y las ideas se pueden asertar con garantías.

Si finalmente no se alcanza la solución buscada nos vemos obligados, bien a cambiar las ideas manteniendo los hechos del caso,

---

<sup>235</sup> *Ibid.*

<sup>236</sup> *Ibid.*, 12, p. 117.

<sup>237</sup> *Ibid.*, 12, p. 115.

bien a cambiar los hechos del caso cambiando consecuentemente las ideas, o bien, en último extremo, a cambiar las formas de razonamiento. La validez de los hechos, las ideas y el razonamiento radica exclusivamente en la fuerza operativa para resolver la situación problemática.

Al considerar que las ideas son sugerencias parece que se están reduciendo a meras construcciones mentales separadas en principio del ámbito de la observación. En tal caso habría que explicar, quizá psicológicamente, cómo determinados hechos sugieren determinadas ideas, y habría que explicar, quizá lógicamente, por qué determinadas ideas, y no otras, son soluciones. También habría que explicar las posibilidades que ofrece el razonamiento, es decir, el hecho de que determinadas relaciones entre las ideas permitan alcanzar ideas que finalmente solucionan el problema. Es conocido que la solución de Kant, presentada por él mismo como superación del racionalismo y del empirismo, recurre a la actividad del entendimiento sintético para explicar la relación entre el ámbito de la sensibilidad y el ámbito del entendimiento.

La solución de Dewey se aparta de las anteriores al considerar que tanto las ideas como los hechos del caso son operacionales<sup>238</sup>. Las ideas son operacionales porque su contenido es un conjunto de propuestas y planes para actuar sobre la situación dada con el fin de sacar a la luz nuevos hechos. Los hechos del caso son operacionales porque, a diferencia de lo que afirma el empirismo, no son unidades determinadas en sí mismas, accesibles a través de la observación sin que ello las modifique; adquieren relevancia, se seleccionan y se describen en función de la fuerza operativa que ponen de manifiesto para resolver la situación problemática dada. Se ponen de manifiesto y son respaldados, en definitiva, cuando juntamente con las ideas sugeridas permiten salir de la situación problemática y restaurar el trato fluido con el entorno. El carácter operacional le lleva a Dewey a

---

<sup>238</sup> *Ibid.*, 12, p. 116.

afirmar que la distinción entre ideas y hechos responde meramente a una división funcional del trabajo de investigación<sup>239</sup>.

Por consiguiente, en relación al asunto de la objetividad lo importante es que las soluciones aportadas por la investigación que se desarrolla tanto en el conocimiento ordinario como en el conocimiento científico son soluciones que se dan los organismos a sí mismos cuando, queriendo evitar el dolor y el sufrimiento, seleccionan nuevos datos y nuevas estructuras conceptuales. Buena parte de la filosofía moderna ha atribuido al dolor un carácter meramente subjetivo y a la investigación resultante un carácter utilitarista alejado de los patrones exigidos por el conocimiento objetivo. Dewey saca a la luz el dualismo ontológico que fundamenta esta posición y lo sustituye por un antidualismo<sup>240</sup> que afirma como punto de partida la correlación de organismo y medio en la situación. El dolor, la duda o el problema adquieren de esta manera un carácter objetivo y se convierten en el criterio que orienta la investigación. Y también adquieren un carácter objetivo los datos seleccionados y las estructuras conceptuales que configuran la solución en la medida en que su fuerza operativa sea capaz de transformar la situación que hasta el momento se imponía como siendo dudosa o problemática en una situación que ahora se presenta fluida. La donación o imposición de la situación problemática garantiza, a su vez, el carácter intersubjetivo de la solución, es decir, el hecho de que la solución, aun dependiendo del organismo, no lo sea exclusivamente para este organismo, sino para cualquiera que se encuentre en la misma situación.

### **Relativismo, falibilismo y objetividad**

---

<sup>239</sup> *Ibid.*

<sup>240</sup> Shook, John R.: *O.c.*, pp. 180-184.

Tiene que haber ideas, formuladas como hipótesis o teorías, para que haya verdad. E ideas no en el sentido empirista, sino en el sentido específicamente pragmático, es decir, ideas que se refieren a un conjunto de operaciones. La verdad se predica de las hipótesis y teorías, y también y en el mismo sentido de los objetos y hasta de las formas de razonamiento que permiten el tránsito de unas ideas a otras. La verdad de los hechos, las ideas y el razonamiento radica exclusivamente en su fuerza operativa para resolver las situaciones problemáticas vividas por los organismos. Y dado que las situaciones humanas están envueltas en componentes físicos, biológicos y culturales en continuo cambio tiene sentido defender una concepción relativista y falibilista de la verdad.

Puestas así las cosas volvamos, para finalizar, al asunto al que nos referíamos al comienzo. Eliminados el dualismo ontológico y el representacionismo epistemológico podemos dejar de hablar de "realidad", "razón" y "naturaleza". La propuesta pragmatista se mantiene sobre la reivindicación del trato cotidiano de los organismos en su entorno. El propio lenguaje, al distinguir entre "organismo" y "entorno", nos devuelve al dualismo. Por ello Dewey pretende que hablemos sin más de *situación*, evitando así las resonancias subjetivistas que aún quedan en Peirce y radicalizando un empirismo que trata de atenerse a lo dado tal y como es dado.

Ello permite relacionar las nociones de "objetividad" y "normatividad" con la noción de "un futuro humano mejor", lo cual significa afrontar las situaciones problemáticas y transformarlas en situaciones fluidas. El poder transformador radica en la fuerza operativa de nuestras ideas, de nuestras hipótesis, de nuestras teorías, que estando plenas de fuerza operativa carecen por completo de capacidad representativa. Pero esta fuerza es finita. Está limitada por la impertinente imposición de una situación que se puede dejar transformar o no. Por eso Rorty insiste, frente a los que califican el pragmatismo de arbitrariedad, que la piedra de toque para la filosofía

se encuentra en el hecho de que nunca podemos ser más arbitrarios de lo que el mundo nos permite ser.

## **NORMATIVIDAD EN EL SENO DE LA EPISTEMOLOGÍA NATURALIZADA\***

**Manuel Pérez Otero** ([perez.otero@ub.edu](mailto:perez.otero@ub.edu))

Departamento de Lógica, Historia y Filosofía de la Ciencia.

Facultad de Filosofía. Universidad de Barcelona. /

LOGOS (*Research Group in Logic, Language and Cognition*)

Voy a defender en esta ponencia que hay lugar para la normatividad en epistemología. Comentaré esta problemática poniéndola en relación con los proyectos de naturalización de la epistemología. De ese tipo de programas naturalistas parece que pueden provenir tanto indicios contra la normatividad epistémica como elementos en que basarla. Resumiré primero –muy brevemente– esos elementos que permiten construir una defensa de la normatividad (sección 1). A continuación, trataré de mostrar que los indicios contrarios mencionados son rechazables (secciones 2 y 3).

Como preliminar, haré una consideración historiográfica. Quine, introductor y acuñador del concepto (y de la expresión misma) de *epistemología naturalizada*,<sup>241</sup> mantuvo posiciones escépticas sobre una amplísima gama de conceptos y temáticas. Sin embargo, su escepticismo no alcanzaba al carácter normativo de la ciencia (en la

---

\* Financiación: Proyecto CONSOLIDER-INGENIO 2010, "Perspectival Thoughts and Facts" (CSD2009-00056; Coordinador: M. García-Carpintero), Ministerio de Ciencia e Innovación. Proyecto del Plan Nacional I+D+i, "Discriminabilidad: representación, creencia y escepticismo" (FFI2008-06164-C02-01; Investigador Principal: M. Pérez Otero), Ministerio de Ciencia e Innovación. Grupo de investigación consolidado LOGOS, *Research Group in Logic, Language and Cognition* (2009 SGR 1077; Coordinadora: G. Martí), Departament d'Innovació, Universitats i Empresa.

<sup>241</sup> Cf., por ejemplo, "Naturalización de la epistemología", en su libro *La relatividad ontológica y otros ensayos* (Madrid: Tecnos, 1974, pp. 93-119. Original: "Epistemology naturalized", en *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia: University Press, 1969, pp. 69-90.) Aunque en otros textos anteriores Quine ya defiende ese enfoque.

que él englobaba la filosofía) y, particularmente, de la teoría del conocimiento. No creía que la naturalización de la epistemología se contrapusiera a la normatividad. Consideraba que en ese aspecto la epistemología que él propugnaba era tradicional: normativa.<sup>242</sup>

## 1. Funciones, teleología y naturalización

La naturalización de la teoría del conocimiento conlleva contemplar las nociones epistémicas relevantes (saber, justificación, creencia,...) en el marco general de las ciencias empíricas. Esos estados conciernen típicamente a seres humanos, y la disciplina teórica científica más básica que estudia nuestra especie como tal es la biología. Según cabía esperar, los autores que promueven programas de naturalización de la teoría del conocimiento recurren frecuentemente a la biología evolutiva como herramienta crucial de su estrategia. Se trata de entender la aparición de propiedades y relaciones epistémicas que nos interesan en el seno del desarrollo evolutivo general de la especie.

Esa perspectiva proporciona un aliado de importancia a la idea de conservar la dimensión normativa de la epistemología. La razón es bien simple. En biología se emplea un concepto de función que implica una distinción entre corrección e incorrección, entre casos de desempeñar *correctamente* la función y casos en que un órgano funcional *mal*. Muy probablemente las funciones acarreen un aspecto teleológico, y tal vez la normatividad de las funciones biológicas deriva de ese aspecto. El enfoque etiológico sobre las funciones, promovido fundamentalmente por Larry Wright, trata de acomodar dicha teleología en un marco plenamente naturalista.<sup>243</sup> No obstante,

<sup>242</sup> Cf. su libro *Del estímulo a la ciencia* (Barcelona: Ariel, 1998, pp. 61-62. Original: *From Stimulus to Science*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995, pp. 49-50.)

<sup>243</sup> Cf. L. Wright: "Functions" (*Philosophical Review* 82, 1973, 139-168), así como *Teleological Explanations: An Etiological Analysis of Goals and*

incluso entre quienes son reticentes a aceptar que las funciones biológicas sean teleológicas, está extendida la idea de que la distinción correcto/incorrecto es esencial a las funciones.

Un programa filosófico más específico que invoca funciones biológicas para explicar-analizar los casos básicos de estados con contenido representacional (que podrían considerarse creencias, o estados de naturaleza similar) es la teleosemántica, cuya representante principal es Ruth Garret Millikan.<sup>244</sup> Los defensores de teorías teleosemánticas pretenden ante todo caracterizar el significado. Pero parece razonable tomar su línea programática para, de forma ampliada, tratar de caracterizar también la justificación epistémica y el conocimiento.

En definitiva, tanto desde una concepción general que invoque funciones como, concretamente, teniendo en cuenta teorías teleosemánticas específicas el naturalismo, por apelar a la evolución natural, puede aportar elementos favorables a la normatividad en epistemología.<sup>245</sup>

---

*Functions* (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1976).

<sup>244</sup> Cf. sus libros *Language, Thought, and Other Biological Categories* (Cambridge, MA: MIT Press, 1984) y *White Queen Psychology and Other Essays for Alice* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1993). Graham McDonald y David Papineau (eds.): *Teleosemantics* (Oxford: Oxford University Press, 2004) contiene un buen número de artículos más recientes sobre el tema. Para una exposición general, cf. Daniel Quesada: "La concepción teleológica de los estados mentales y de su contenido" (en F. Broncano (ed.), *La mente humana*, Madrid: Trotta-CSIC, 1995, pp. 77-95).

<sup>245</sup> Una forma alternativa de intentar defender la normatividad (no exactamente la normatividad epistémica en general, sino la normatividad de las teorías estándar de la racionalidad: lógica, teoría bayesiana de la creencia y teoría de la decisión) basándose en el naturalismo se encontrará en Mark Colyvan: "Naturalizing Normativity" (en David Braddon-Mitchell y Robert Nola (eds.) *Conceptual Analysis and Philosophical Naturalism*, Cambridge, Mass: MIT Press, 2009, pp. 303-313). Pero, a mi juicio, su propuesta falla porque el naturalismo como tal no desempeña ningún papel relevante en el enfoque de Colyvan. Sólo importa una idea metodológica muy genérica (*debemos aceptar nuestras mejores teorías*) que, *pace* Colyvan, difícilmente puede identificarse con el naturalismo.



## 2. Descriptivo *versus* prescriptivo

Mis consideraciones principales aquí conciernen a las supuestas razones que algunos filósofos han esgrimido a veces contra el carácter normativo de la epistemología basándose precisamente en su posible naturalización. Podemos reconocer dos tipos de reflexiones al respecto, si bien no suelen explicitarse en forma de argumento preciso y detallado. Del primer tipo me ocupo en esta sección.

Se aduce que las teorías son *descriptivas* o bien *prescriptivas* (normativas, en este caso). Las ciencias naturales son del primer tipo: sus propuestas no pueden ir más allá de describir la realidad (en un sentido amplio del término; no en el sentido restringido en que, en ciertos debates del siglo XIX, describir se contraponía a *explicar*). Así, y conforme a Hume, de los enunciados acerca de hechos que una teoría científica nos ofrezca es imposible derivar ningún aspecto evaluativo. Consecuentemente, insertar la epistemología en continuidad con las ciencias de la naturaleza la despojaría de su dimensión normativa.

Esa reflexión se fundamenta en una simplificada y erróneamente dicotómica distinción entre lo descriptivo y lo prescriptivo. También (como el otro contraste al que he aludido: descripción/explicación) es reminiscente de ciertas posiciones decimonónicas, ejemplificadas en un autor fundamental: Frege. En el caso de Frege, esa visión estaba conectada con su anti-psicologismo radical que mantenía también respecto a otra disciplina teórica de gran abolengo, la lógica. Según Frege, los razonamientos son lógicamente válidos (o no válidos) independientemente de las descripciones psicológicas sobre cómo razona la gente o sobre qué razonamientos son considerados válidos. Pero esas tesis fregeanas, así como la idea misma de que la psicología, siendo descriptiva, no puede albergar ningún aspecto evaluativo, forman parte de una concepción general excesivamente simple y distorsionada de la

psicología como ciencia empírica. Mencionaré otro indicio de que dicha visión efectivamente era demasiado estrecha, así como una consecuencia de la misma.

En sus *Grundlagen der Arithmetik*, Frege desplegaba diversos argumentos contra tesis filosóficas sobre la naturaleza de las verdades matemáticas que consideraba inaceptables. Mayoritariamente son críticas importantes y –según creo– acertadas. Pero uno de esos argumentos es revelador de la perspectiva errónea que estoy resaltando. Entre las razones aducidas por Frege para negar que los números sean identificables con imágenes mentales se encuentra una que puede expresarse en estos términos: hay un único número 5; pero si ese número fuera una determinada representación (*Vorstellung*) o imagen subjetiva (por ejemplo la imagen de los 5 puntos que recordamos tiene una de las caras de un dado usual) entonces habría diversos números 5, pues cada imagen contenida en la mente de un sujeto particular es distinta a las restantes imágenes, contenidas en las otras mentes individuales.<sup>246</sup>

Sin embargo, contra lo que parece creer Frege, la psicología dispone de la distinción entre imagen-tipo e imagen-ejemplar (correlativa de la distinción entre palabra-tipo y palabra-ejemplar)<sup>247</sup> para explicar, sin especial problema, en qué sentido podemos hablar de imágenes-ejemplar diferentes (por el hecho de ser imágenes mentales subjetivas correspondientes a individuos diferentes) sin que ello impida poder hablar también de individuos diferentes compartiendo una misma imagen-tipo. Como teoría científica acerca de la mente humana, la psicología requiere apelar a tales imágenes-tipo en sus generalizaciones. Resulta sintomático que Frege no tuviera en cuenta esa posibilidad, como si pensara que los elementos

---

<sup>246</sup> Cf. *The Foundations of Arithmetic*, Oxford: Blackwell, 1950, pp. 37-38. (Original, *Die Grundlagen der Arithmetik*, publicado en 1884.)

<sup>247</sup> Sobre esa distinción, cf., por ejemplo, M. Pérez Otero: *Aproximació a la filosofia del llenguatge*, Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona, 2001, p. 27.

subjetivos (internos a las mentes individuales) de que trata la psicología no son susceptibles de generalizarse.

La concepción fregeana descartaría como incorrectamente psicologista el enfoque sobre la lógica de un notable neo-fregeano contemporáneo: Christopher Peacocke, quien coincide también con Frege al sostener que la lógica es normativa. Peacocke defiende que la identidad de los conceptos lógicos (fundamento de la normatividad que asiste a nuestros razonamientos) está determinada por las inferencias que un sujeto está primitivamente inclinado a llevar a cabo en virtud de poseerlos.<sup>248</sup> Esa posición remite (quizá contra la opinión del propio Peacocke más reciente) a un cierto naturalismo como fuente última de la corrección de nuestros juicios (cercano a las posiciones de Hume y, posiblemente, de Wittgenstein). Tal línea de pensamiento (desde mi punto de vista, la más prometedora a la hora de afrontar y resolver diversos problemas epistemológicos y semánticos sobre fundamentación y normatividad) es ajena a la defendida enfáticamente por Frege.<sup>249</sup>

Volviendo al tema general de la diferencia entre lo descriptivo y lo normativo (en que pretende ampararse la argumentación que comentamos, contraria a la coexistencia entre normatividad y epistemología naturalizada), aceptar genéricamente dicha diferencia no debe impedirnos reconocer la compatibilidad entre ambos aspectos. Por una parte, diversos autores (especialmente Wittgenstein y otros influidos por su obra) sostienen que muchas proposiciones (si es que no todas) en apariencia meramente descriptivas involucran esencialmente aspectos evaluativos, en el sentido de que sólo hay comprensión de su significado si se mantiene

<sup>248</sup> Cf. C. Peacocke: "Understanding Logical Constants: A Realist's Account", *Proceedings of the British Academy* 73, 1987, pp. 153-200.

<sup>249</sup> El más importante expositor y defensor de Frege, M. Dummett, también ha sostenido que Frege se equivoca al suponer que el carácter subjetivo de lo que conceptualizó como el *tono* (asociado a una expresión lingüística) hiciera imposible su tratamiento en una teoría objetiva. Cf. M. Dummett: *Frege. Philosophy of Language*, Londres: Duckworth, 1973, cap. 5.

tal o cual tipo de actitud, asociada con valores (por ejemplo, proposiciones en que interviene el concepto de *persona*). Por otro lado, es habitual que las ciencias humanas, al teorizar sobre conductas sometidas a *reglas* (por ejemplo, en lingüística, o en filosofía del derecho), manejen proposiciones descriptivas que son, al mismo tiempo, indirectamente prescriptivas, en el sentido de describir-exhibir aspectos normativos de la realidad que describen. Baste aquí poner de relieve esas ideas (que por limitaciones de espacio no podemos desarrollar) para indicar que hay margen suficiente para resistir a la argumentación.

### **3. La contingencia de nuestros conceptos**

El segundo tipo de indicios consiste en lo siguiente. La naturalización obligaría a adoptar una perspectiva según la cual los diferentes conceptos que integran nuestro sistema cognitivo y las relaciones entre ellos son –en gran medida– contingentes, porque son resultado del proceso histórico de la evolución natural. Esa contingencia general parecería incompatible con los rasgos *modales* que (de una u otra manera) la normatividad implica. Dichos rasgos son de carácter epistémico (parecería que la justificación de nuestro conocimiento de proposiciones normativas es, en alguna medida, a priori) y también de carácter metafísico (tales proposiciones cuentan como necesarias, aunque sólo sea en algún sentido débil del concepto). Objeciones de esta índole se suscitan a veces contra la posibilidad de que haya verdades necesarias o verdades a priori (independientemente de su conexión con lo normativo), que expresen vínculos analíticos entre conceptos y, por tanto, independientes de cómo sea el mundo. (La propia filosofía puede contemplarse bajo ese

esquema; por ello, nuestra concepción sobre la naturaleza de la filosofía se ve afectada por dicha objeción.)

No es preciso tratar de especificar con mayor detalle esas características modales de lo normativo. Asumiremos, por mor de la argumentación, que la normatividad conlleva compromisos con lo modal. Me propongo rechazar que ello entre en conflicto con el naturalismo.

En relación con la justificación a priori, una forma en que se plantea el problema queda recogida recientemente por Braddon-Mitchell. Según este autor, desde la perspectiva naturalista, ninguna verdad es inmune a la posibilidad de ser revisada a la luz de la experiencia.<sup>250</sup>

Incluso si el naturalismo se comprometiera con esa posición epistémica (lo cual es controvertido), eso no resultaría incompatible con la existencia de verdades justificadas a priori. Contrariamente a lo que Braddon-Mitchell presupone, una proposición puede recibir justificación a priori pese a ser susceptible de revisión empírica.<sup>251</sup>

Veamos ahora otra forma de presentar la objeción (u otra objeción emparentada con ella). Si nuestros conceptos y también los vínculos establecidos entre ellos son contingentes e históricos, entonces –propondría el objetor– tales conceptos no pueden estar fuertemente conectados entre sí como requieren las proposiciones necesarias, analíticas o a priori, o las proposiciones que expresen aspectos normativos de la epistemología. (Millikan parecería suscribir al menos parte de esa argumentación.)

<sup>250</sup> Cf. D. Braddon-Mitchell: "Naturalistic Analysis and the A Priori" (en D. Braddon-Mitchell y R. Nola (eds.), *op. cit.*, pp. 23-43), pp. 24 y 40.

<sup>251</sup> Eso proponen muchas teorías contemporáneas sobre lo a priori. Para un recorrido histórico-conceptual y discusión sobre estos asuntos, cf. D. Quesada y O. Fernández Prat: "Conocimiento a priori y conocimiento a posteriori", en D. Quesada (coordinador), *Cuestiones de teoría del conocimiento*, Madrid, Tecnos, 2009, pp. 276-313. En "The Humean problem of induction and Carroll's Paradox" (*Philosophical Studies* 141, 2008, pp. 357-376) invoco la noción de justificación a priori empíricamente revisable para abordar el problema de la inducción desde una perspectiva naturalista cercana a la teoría de Peacocke anteriormente mencionada.

Como réplica, debe señalarse que tras esa posición asoma un tipo de error similar a la confusión entre uso y mención de signos lingüísticos, aunque más sutil (y por ello no tan fácilmente detectable). Ilustrándolo con un ejemplo, primero para el caso del lenguaje: que sea contingente e histórica la relación entre cada una de las expresiones ‘rojo’, ‘verde’, ‘superficie’, ‘ninguna’, etc., y sus respectivos significados no constituye un obstáculo infranqueable a aceptar que ‘Ninguna superficie es completamente verde y completamente roja’ es una verdad tanto necesaria como a priori. Los posibles rasgos modales (necesidad, aprioricidad) o normativos deben tenerse en cuenta *tomando como prefijada la significación* que las palabras han llegado a adquirir, de forma que el carácter contingente e histórico de tal adquisición resulta irrelevante.

En el caso de los conceptos, el objetor está considerando las contingencias que afectan a la génesis y ubicación en nuestro sistema cognitivo de los “símbolos” empleados en las representaciones internas. Deben diferenciarse tales conceptos-símbolo, análogos a las palabras de los lenguajes públicos, de su contenido correspondiente. Y con respecto a los conceptos-símbolo, se aplica de forma análoga lo dicho para el caso de las palabras: los rasgos modales que puedan darse deben tenerse en cuenta *tomando como prefijada la significación* que el concepto-símbolo ha llegado a adquirir, independientemente del proceso histórico (en el que habrá intervenido la evolución natural) que haya contribuido a determinar esa adquisición. Por lo tanto: que sea contingente e histórica la relación entre cada uno de los conceptos-símbolo ROJO, VERDE, etc.,<sup>252</sup> y sus respectivos significados (y también las relaciones entre esos diferentes conceptos-símbolo, dada su ubicación específica en

---

<sup>252</sup> Uso ahora la convención de emplear mayúsculas para indicar el concepto correspondiente a una expresión lingüística (incluyendo el caso en que la expresión es una oración completa); aunque refiriéndome –como he mencionado antes– no al concepto público (lo significado) sino al concepto-símbolo (que contaría entre lo *significante*).

nuestro sistema cognitivo) no impide aceptar que el concepto-símbolo oracional NINGUNA SUPERFICIE ES COMPLETAMENTE VERDE Y COMPLETAMENTE ROJA expresa una verdad tanto necesaria como a priori.

## **REGLAS E INTERESES DEL CONOCIMIENTO: FILOSOFÍA *VERSUS* SOCIOLOGÍA DE LA CIENCIA**

CARLOS M. MADRID CASADO

Dpto. Matemáticas, Instituto Lázaro Cárdenas de Madrid

Dpto. Lógica y Filosofía de la Ciencia, Universidad Complutense

[carlos.madrid@educa.madrid.org](mailto:carlos.madrid@educa.madrid.org)

No es algo insólito el que después de mucho estudiar una ciencia, cuando se piensa con admiración lo mucho que se ha avanzado en ella, se le ocurra a alguien *preguntar si tal ciencia es posible* y, en general, *cómo es posible*. Pues la razón es tan constructiva que, con frecuencia, después de acabada la torre la ha derribado para ver si el cimiento mismo está bien fabricado.

Kant, *Prolegómenos*

1. El objetivo de esta comunicación es analizar el binomio prescripción/descripción, que cabe atribuir en principio a toda teoría de la ciencia, a través del par filosofía/sociología de la ciencia.

2. Históricamente, tanto la teoría de la ciencia (gnoseología) como la teoría del conocimiento (epistemología) arrastran una faceta normativa o prescriptiva que desborda la puramente observacional o descriptiva.

Así, por ejemplo, el tópico del método científico, como camino a la verdad enfrentado a otros que no conducen a ella, entronca con esta tradición. Desde la Revolución Científica se ha considerado que la ciencia posee como señal de identidad un método propio, específico, que científicos y filósofos han tratado de dilucidar y postular como medio para obtener un conocimiento seguro acerca del



mundo. Sin embargo, la concepción del método científico ha variado notablemente a lo largo de los siglos, desde el método inductivo caracterizado por Francis Bacon y luego reivindicado por los positivistas y Carnap, hasta el abductivo presentado por Peirce o el hipotético-deductivo defendido por Einstein y Popper. Pero todas estas formas de concebir el método científico han sido severamente criticadas, sobre todo tras el advenimiento de Kuhn y los suyos, predominando actualmente la tendencia a considerar que no existe un método científico único y fijo que permita dar cuenta de la especificidad del conocimiento científico.

No hay (supuestamente) un conjunto de reglas o normas metodológicas cuyo empleo puedan los epistemólogos aconsejar a los científicos. Este reconocimiento, por una parte, dificulta la comprensión misma de lo que sea la ciencia así como de aquello que justificaría su estatus privilegiado dentro de nuestro cuerpo de conocimientos, y, por otra, obliga a acometer un esfuerzo para la identificación, tanto de la pluralidad de métodos operantes en la ciencia, como de las constantes metodológicas que no obstante pudieran existir.

Pero, aún más, estas consideraciones sacan a la luz una cuestión de fondo: la del propio aspecto regulador o normativo de la filosofía de la ciencia. Si no hay método(s) científico(s), la filosofía de la ciencia no está en condiciones de prescribir nada y tiene que contentarse con una labor únicamente descriptiva. Lo que plantea el abandono más antes que después del enfoque filosófico y su sustitución por otro. Quizá, dada su virtualidad, por el enfoque sociológico. Si el filósofo de la ciencia acepta que no hay constantes metodológicas ni estilos de razonamiento –por decirlo con Ian Hacking<sup>253</sup>–, hará bien en reconvertirse en sociólogo o historiador de

---

<sup>253</sup> Hacking, continuando a Crombie, encuentra múltiples: el matemático (de origen griego), el hipotético (Galileo), el experimental (Boyle), el probabilista (Laplace), el taxonómico (Linneo) y el histórico-genético (Marx). Hacking, Ian: *Historical Ontology*, Harvard University Press, 2002.

la ciencia, cambiando un análisis antaño crítico por otro más bien empírico.

3. Nuestra tesis en esta comunicación no es otra que mantener que la sociología del conocimiento científico ha sido, precisamente, la disciplina que ha llevado a su máxima expresión una concepción puramente descriptiva (empírica) de la faena científica, desconectada de cualquier conexión prescriptiva (crítica) relacionada con el método o la verdad en ciencia. Queremos argumentar *ad hominem* contra aquellos que defienden la posibilidad de una epistemología meramente descriptiva, nada normativa o regulativa, sustentando que en esta circunstancia la perspectiva filosófica no añade nada a un enfoque multidisciplinar histórico/sociológico.

4. A fin de justificar esta tesis vamos a esbozar los orígenes y las líneas principales de la sociología del conocimiento científico (SCC), en cuanto enfrentada a la filosofía tradicional de la ciencia. Para ello tenemos que retrotraernos -¡cómo no!- a Sir Karl Popper.

Para la imagen prevaleciente durante toda la modernidad, la ciencia era *episteme*, conocimiento integrado por verdades probadas que se establecen permanentemente y se acumulan una tras otra formando un cuerpo doctrinal. Según esto, los problemas centrales que concernían al epistemólogo eran el de la justificación de los conocimientos (la búsqueda de sus fundamentos) y el del crecimiento de los conocimientos (la búsqueda de un método).<sup>254</sup> Aunque la defensa de la falibilidad y del carácter conjetural del conocimiento científico contaba ya con antecedentes notables, como el de Poincaré, fueron Popper y Lakatos, quienes la esgrimieron para criticar la caracterización neopositivista del conocimiento científico como conocimiento *fundamentado* (demostrado, verificado, confirmado) sobre una base firme (experiencia, axiomas evidentes). Popper y Lakatos ofrecieron como alternativa un conocimiento científico que

---

<sup>254</sup> Cf. Diéguez, Antonio: "La necesidad de la epistemología en un mundo tecnificado. ¿Es Rorty inconsistente?", *Endoxa*, 17, 2003, 155-182 pp.

permanece siempre hipotético y que no puede ser justificado o fundamentado definitivamente, sino falsado o refutado, y aún esto sólo conjeturalmente y en la medida en que la comunidad científica lo decide. Pero, a pesar del giro que supuso, la filosofía falsacionista seguía contando con la idea de un método, responsable de las decisiones racionales de los científicos y del progreso científico.

Fueron filósofos como Quine (reacio a una epistemología considerada como tribunal legislador de la razón) y, especialmente, Kuhn y Feyerabend, quienes cuestionaron desde su base esta última ligadura con la imagen canónica de la ciencia, poniendo en duda la existencia de *un* método científico universal y del llamado progreso científico (tanto en el sentido positivista de acumulación de verdades probadas, como en el popperiano de acercamiento a la verdad). Además, atención, su exploración destacó la influencia de los factores externos en las decisiones de la comunidad científica.

El fracaso de buena parte de la epistemología del siglo XX (Círculo de Viena, Popper, Lakatos y otros) en codificar el método científico puso, como señalan Sokal y Bricmont en *Imposturas Intelectuales*<sup>255</sup>, la propia epistemología en crisis y ha desencadenado la deriva sociológica, conduciendo en ciertos círculos al relativismo extremo. El crack del programa clásico en lo tocante a la unidad del método supuso un duro golpe para el metodólogo, cuyo valor no salió precisamente reforzado.<sup>256</sup>

El giro *sociológico* iniciado por Kuhn y sus epígonos –cuyas ideas, es cierto, fueron anticipadas por L. Fleck en su ensayo *La génesis y el desarrollo de un hecho científico*, a propósito del surgimiento del concepto de sífilis- ofreció una imagen mucho más cenagosa e irracional de la ciencia que la clásica imagen

---

<sup>255</sup> Cf. Sokal, Alan y Bricmont, Jean: *Imposturas Intelectuales*, Barcelona, Paidós, 2008, 72 y ss.

<sup>256</sup> Si hay que determinar el sexo de un conejo, el científico caza el conejo y lo examina; el metodólogo lo mira por encima, si es blanco, es conejo y si es blanca, coneja –bromeaba el lógico soviético A. Zinoviev-.

metodológica. Así, desde el anarquismo metodológico de Feyerabend, *todo valía*, todas las reglas tenían sus límites y la única que seguía siendo válida era precisamente ésa. El paso del polo prescriptivo al polo descriptivo estaba dado. De la prescripción metodológica se pasó a la descripción socio-histórica. Si la prescripción se asociaba a la verdad, la descripción se asoció al interés. La crisis de la concepción heredada abrió la caja negra de la ciencia. Desde entonces la tarea que han llevado a cabo los sociólogos de la ciencia ha consistido en recorrer en toda su extensión la senda marcada por Kuhn.

5. La sociología del conocimiento científico (SCC) se sustenta esencialmente en tres principios:

a) *Naturalismo*: los procesos científicos son susceptibles de investigación empírica.

b) *Relativismo*: no hay criterios absolutos de verdad y de racionalidad.

c) *Constructivismo social*: el conocimiento científico no es una representación del mundo sino una construcción social, porque los científicos están influidos socialmente y la ciencia no difiere –salvo quizá en eficacia– de otros tipos de conocimiento.

A nosotros nos interesa resaltar, por su fidelidad al descripcionismo, el principio de naturalismo.

El Programa Fuerte<sup>257</sup> de la SCC concibe el conocimiento científico como determinado y mediatizado socialmente, y sitúa como objeto de la SCC la descripción de cómo se construyen las creencias científicas y de cómo en distintas épocas distintos grupos sociales han estudiado la realidad de modo muy diferente. El Programa Fuerte, propuesto originariamente por Bloor –curiosamente, no un sociólogo, sino un filósofo y matemático– a mediados de los 70, defiende –con Kuhn y contra Merton– que no sólo el error, sino también la verdad, ha de ser explicada socialmente. No sólo cabe una sociología del

<sup>257</sup> Cf. Barnes, Barry y Bloor, David: "Relativism, rationalism and the sociology of knowledge", en M. Hollis y S. Lukes (eds.): *Rationality and relativism*, Oxford, Blackwell, 1982, 21-47 pp.

error, porque los factores cognitivos están estrechamente entrelazados con los factores sociales. La interpretación radical de Bloor, fundada en cinco tesis archiconocidas (simetría, procesualidad, performatividad, constructividad y reflexividad), conduce directamente al externalismo: 'conocimiento científico' es lo que la sociedad dicta como tal. En cambio, aunque concuerda con la meta descripcionista, la interpretación moderada de Barnes subraya que el conocimiento está guiado por intereses sociales pero critica la defensa de un determinismo social fuerte, por cuanto –por decirlo parafraseando a Woolgar- nos ofrece una visión “sobreinteresada” del científico. En todo caso, la SCC post-mertoniana se constituye en oposición a la epistemología, por cuanto no sólo critica su énfasis normativo sino también su descripción (clásica) de la ciencia. Con otras palabras, la SCC ataca a la epistemología tanto en el plano prescriptivo como en el plano descriptivo. En última instancia, señala el fracaso de ambas fases y apuesta por abandonar ese proyecto, que la modernidad ha venido desarrollando en zig-zag, de elaboración de una “gnoseología” y de una “epistemología” capaces de regular los modos válidos de conocimiento y no sólo de describir los modos considerados válidos por esta o aquella sociedad.

Separándose de la Escuela de Edimburgo, la Escuela de Bath ha dado forma al Programa Empírico<sup>258</sup> del Relativismo (Collins, Pinch...), que supone –tal es nuestra tesis- la culminación del descripcionismo: asumiendo la tesis de la simetría, que impide distinguir entre verdad y falsedad, la SCC debe limitarse a describir y analizar casos empíricos concretos, desde un enfoque “micro” mejor que “macro”. Más que centrarse en la sociedad como el Programa Fuerte, el Programa Empírico se centra en controversias que no salen de puertas afuera de las propias comunidades científicas bajo estudio.

---

<sup>258</sup> Cf. Collins, Harry y Pinch, Trevor: *El gólem. Lo que todos deberíamos saber acerca de la ciencia*, Crítica, Barcelona, 1996.

Se detecta, de esta manera, un progresivo deslizamiento de una SCC explicativa-causal (incluso, en ocasiones, prescriptiva) a otra SCC puramente descriptiva, que ha radicalizado su empirismo según se acotaba y atomizaba el ámbito de actuación de los factores sociales (sociedad → comunidad → científico). De hecho, a día de hoy, esta tendencia queda perfectamente ejemplificada por los llamados “estudios de laboratorio” (Latour, Woolgar, Knorr-Cetina, Pickering...), cercanos a una visión etnográfica (Lynch) de la ciencia y los científicos.

6. El único contraejemplo que, pensamos, puede proponerse a nuestra tesis es Steve Fuller. Este sociólogo de la ciencia propone, a diferencia de sus colegas, una *epistemología social*, de modo que el enfoque CTS recupere la dimensión normativa perdida con la crítica global a la filosofía de la ciencia tradicional. Tras reconocer que se distancia de muchos miembros de la ola CTS, Fuller<sup>259</sup> critica que este movimiento no ha conseguido hacer frente a la espinosa cuestión del discurso del método y la racionalidad de la ciencia. Ahora bien, para Fuller, no se trata de probar que estuvo bien elegir a Copérnico en vez de Ptolomeo en época de Galileo, sino de intervenir en la propia producción del conocimiento *hic et nunc*, combinando la reflexión CTS con una retórica adecuada para vender el producto. Pero una lectura atenta de la propuesta de Fuller revela que su normatividad no es metodológica (interna), sino política (externa). Fuller está, como él mismo llega a reconocer, más cerca del gestor político que del maestro de escuela (*sic*). Es la excepción que confirma la regla.

7. Concluimos. El análisis histórico muestra que la renuncia al aspecto normativo, quedándose con el puramente descriptivo, arruina la escala epistemológica y conlleva la disolución de la filosofía de la

---

<sup>259</sup> Cf. Fuller, Steve: «Epistemología social y la reconstrucción de la dimensión normativa de los estudios en ciencia y tecnología», en M. I. González García, J. A. López Cerezo y J. L. (eds.): *Ciencia, tecnología y sociedad. Lecturas seleccionadas*, Barcelona, Ariel, 1997, 85-97 pp.

ciencia en sociología de la ciencia o, simplemente, en estudios culturales de la ciencia (CTS). Ahora bien, una teoría de la ciencia que no renuncie a abordar el problema de la verdad o del método científico –y, por tanto, rechace explícitamente la tesis de la simetría, que es, junto al dogma de la distinción Naturaleza/Cultura, como ha señalado Gustavo Bueno<sup>260</sup>, el núcleo de la SCC- tendrá necesariamente un alcance crítico y, por tanto, prescriptivo. En efecto, cualquier análisis o definición no trivial del método científico o de la verdad en ciencia discriminará y tomará partido por unos contenidos frente a otros (lo verdadero frente a lo falso, el éxito frente al error), alejándose de una descripción simétrica (neutral) de la ciencia, y por tanto postulará implícita o explícitamente un conjunto de normas (no necesariamente a priori) que podrá hacer llegar a los científicos con una intención crítica, dialéctica. Pues, aunque el propio científico es quien mejor sabe dónde le aprieta el zapato –la ciencia como regla de sí misma<sup>261</sup>–, restan múltiples preguntas sin respuesta: ¿Cómo formular una hipótesis? ¿Por qué vía confirmarla? ¿Con qué proceder metodológico? ¿Respetando el conocimiento disponible? ¿De manera hipotético-deductiva o contrainductiva? ¿Es un descubrimiento normal o revolucionario? ¿Hay influencias externas a la comunidad científica? &c. Es más, podemos referir bastantes casos actuales donde los filósofos de la ciencia pueden intervenir normativamente: los debates a propósito del creacionismo (de hecho, Steve Fuller ha testificado en un juicio en EE.UU., ejerciendo de sociólogo reconvertido en filósofo simétrico de la ciencia, para defender que el diseño inteligente y el darwinismo son equiparables científicamente); los derroteros metafísicos de la física teórica puntera (Teoría de Cuerdas, Teoría del Todo); las aplicaciones delirantes de la Teoría del Caos en Ciencias Humanas; las cuestiones

---

<sup>260</sup> Cf. Bueno, Gustavo: *El Mito de la Cultura*, Prensa Ibérica, Barcelona, 2004.

<sup>261</sup> Y, por esta razón, los filósofos de la ciencia de hoy poseen una sólida formación científica: Van Fraassen es físico, Niiniluoto es matemático, etc.

bioéticas que surgen en investigación genética; &c. La epistemología normativa que no tenga en cuenta la génesis y el desarrollo real de la ciencia se tapará los ojos frente a la realidad; pero científicos y filósofos están conjuntamente embarcados en esa suerte de barco de Teseo-Neurath que es la empresa científica.<sup>262</sup>

---

<sup>262</sup> Cf. Huerga Melcón, Pablo: *¡Que piensen ellos! Cuestiones sobre materialismo y relativismo*, El Viejo Topo, Barcelona, 2003. Fernández Buey, Francisco: *La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien temperado*, Crítica, Barcelona, 2004.



**PROPOSICIONES PROTOCOLARES Y REGLAS  
GRAMATICALES  
(UN PROBLEMA MÁS DE LA INDUCCIÓN)**

Enrique Forniés Gancedo  
(Universidad de Alcalá)  
enrique\_fornies@hotmail.com

0. Introducción

Son muchas las voces que, tras la publicación de *La estructura de las revoluciones científicas*, consideraron a Thomas S. Kuhn como el responsable de haber abierto la puerta hacia la postmodernidad. Su concepción de los paradigmas autojustificativos mediante sus propios criterios de verdad, el avance del conocimiento a través de rupturas, y la primacía de los intereses personales de los investigadores sobre las reglas metodológicas, provocó que aparecieran numerosos estudios que situaron la investigación científica al mismo nivel que cualquier otra ciencia social. Con *La estructura de las revoluciones científicas* la epistemología dejaba de ser una cuestión filosófica para convertirse en un problema de psicología de masas.

En este escrito pretendo demostrar que la auténtica puerta a la postmodernidad se encuentra en los positivistas lógicos, especialmente en las obras de Rudolf Carnap posteriores a 1930 y sus métodos inductivos, aun cuando la llave esté en posesión del "segundo Wittgenstein". Mi intención es demostrar que el intento de reducción de toda expresión científica a proposiciones protocolares como método para discernir entre ciencia y metafísica, o entre sentido y sentido, conduce directamente a la situación denunciada

por Kuhn y que más tarde Rorty aprovechará para acusar a la ciencia de poseer sus propios paradigmas autojustificativos e inevitablemente verdaderos en sus propios términos. Asimismo, pretendo hacer ver que mediante este método, cualquier doctrina que pretenda ser científica logrará su objetivo, de forma que, o admitimos todas las teorías como científicas o, como advertía Popper, acabamos arrojando a las llamas tanto a la metafísica como a la ciencia.

### 1. Después del *Aufbau*

Hasta el momento pocas han sido las referencias o estudios especializados en esta obra del joven Carnap. De hecho, las pocas veces que se han realizado comentarios sobre ella ha sido para calificarla como un ejemplo de la mala filosofía de comienzos del siglo XX. Sin embargo, aun cuando en este escrito no pretendo realizar un estudio pormenorizado de ella, sí pretendo defender que el abandono de ciertos aspectos defendidos en esta obra son claves para el fracaso del proyecto que más adelante expondré. Me refiero, principalmente, a la aparición de la idea de que el reino de los valores y de las normas pertenecía a una esfera metafísica y, por lo tanto, los conceptos gracias a los cuales se les hacía referencia pertenecían al mundo del sinsentido. Sin embargo, la culpa no será tanto de la simple enunciación de esta idea como del hecho de haber pensado que preguntarse por normas y valores era ilegítimo en filosofía, y que las reglas de la lógica eran suficientes para establecer, de una vez por todas, el límite del lenguaje con sentido.

Efectivamente, como bien destaca Thomas Mormann, “el esquema del sistema de constitución presentado en el *Aufbau* concluye con la constitución de los valores como el nivel más alto del

sistema de constitución<sup>263</sup>". Es decir, en sus primeras concepciones, Carnap pensó que no sólo los hechos, sino también la esfera de los valores y los objetos culturales pertenecían a cuestiones que podían resolverse filosóficamente atendiendo a las experiencias de las que eran producto. Los objetos culturales, las normas y los valores poseían un lugar en el proceso de constitución del conocimiento<sup>264</sup>. Sin embargo, a partir de 1930, el mundo de los valores y las reglas fue apeado de la esfera de la razón, por lo que su estudio no podía continuar siendo cuestión filosófica. La única respuesta para estas cuestiones era el emotivismo.

## 2. Propositiones protocolares

La preocupación surgida por eliminar todo posible rastro de metafísica en la filosofía y la ciencia llevó a Carnap a adoptar una nueva concepción filosófica que defendía la necesidad de poder reducir cualquier enunciado científico a lo que denominó "proposiciones protocolares". Cualquier concepto o aserto científico debía poder justificarse atendiendo a los fenómenos físicos de los cuales se derivaba. En el caso de no poder llevar esto a cabo, la proposición podía ser tachada de metafísica y la ciencia debía deshacerse de ella. Comprobamos así el conocido lema positivista del significado de una proposición como su método de verificación: El *contenido* de una proposición es el conjunto de proposiciones protocolares que pueden derivarse de una proposición anterior para su posterior verificación. "Si una proposición no permite dicha deducción, no tiene contenido, carece de sentido<sup>265</sup>".

<sup>263</sup> Mormann, T. "Carnap's logical empiricism, values and American pragmatism". En *Journal of General Philosophy of science*. Nº 38. 2007. p.128.

<sup>264</sup> Terricabras, J. M. "La lógica del *Tractatus* y la construcción lógica de Carnap. En *El programa de Carnap*. p.159.

<sup>265</sup> Carnap, R. "Psicología en lenguaje fisicalista". En Ayer, A. J. (ed.) *El positivismo lógico*. Fondo de Cultura Económica. México. 1965. p.171

Bajo este prisma, la concepción de Carnap de los lenguajes fisicalistas conlleva varias consecuencias. La primera de ellas marca un punto de inflexión con respecto a su etapa anterior: “fundamentalmente, no hay sino una sola clase de objetos, que son los acontecimientos físicos<sup>266</sup>”. La idea de concepto como algo que hace referencia a un objeto ampliamente entendido desaparece, no hay objetos culturales. Por tanto, toda filosofía de normas y valores debe ser eliminada por carecer completamente de sentido. “La validez objetiva de un valor o de una norma no es [...] empíricamente verificable ni deducible de proposiciones empíricas y no puede, por tanto, ser afirmada de ninguna manera<sup>267</sup>”. La filosofía es únicamente análisis lógico del lenguaje científico, no existen criterios empíricos de significación sobre aquellas proposiciones que tratan de expresar dichas reglas. Por otro lado, al contrario de lo que posteriormente defenderá Neurath, al ser estas proposiciones protocolares “un punto de partida epistemológico<sup>268</sup>”, nunca pueden ser revocadas.

Una vez aclarada la finalidad de su propuesta, podemos centrarnos en el método para su consecución. Carnap defendió que para encontrar el significado de un concepto debíamos hallar su sintaxis lógica, es decir, “la manera como se presenta en la forma proposicional más simple en la que puede aparecer<sup>269</sup>”. Esta forma, que Carnap denominará proposición elemental o protocolar, presentará la estructura “x es y”. En esta estructura, la variable “y” debe ser ocupada por el concepto del cual deseamos establecer el

---

<sup>266</sup> Carnap, R. *Op. Cit.* p.172.

<sup>267</sup> Carnap, R. “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”. En Ayer, A. J. *El positivismo lógico*. Fondo de Cultura Económica. México 1965. p.83.

<sup>268</sup> Carnap, R. “Psicología en lenguaje fisicalista”. En Ayer, A. J. *El positivismo lógico*. Fondo de Cultura Económica. México 1965. p.197.

<sup>269</sup> Carnap, R. “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”. En Ayer, A. J. *El positivismo lógico*. Fondo de Cultura Económica. México 1965. p.68.

significado, mientras que la variable "x" debe hacer referencia a "lo dado", entendido como un hecho físico observable intersubjetivamente.

Debo destacar que Carnap no defendió que todas las ciencias debieran utilizar el lenguaje fisicalista. De hecho consideró necesario que cada ciencia, atendiendo a sus propios fines, pudiera utilizar el lenguaje que considerara oportuno. Lo que exigirá a cualquier doctrina científica es que todas sus proposiciones puedan ser traducidas a un lenguaje fisicalista, pues éste debe ser considerado como un lenguaje universal<sup>270</sup>. Asimismo, la ciencia no consistirá únicamente en un inventario de conceptos, sino que toda investigación debe estar dirigida al descubrimiento de proposiciones generales o leyes, "pero éstas no pueden ser formuladas inmediatamente sino a base de proposiciones singulares, por medio del llamado método de inducción<sup>271</sup>".

### 3. Positivismo y sentido común

Bajo mi punto de vista, la expresión de Carnap para las proposiciones protocolares es similar a la que trató de hallar Moore en "Proof of an External World" para dar prueba del conocimiento del mundo exterior. Efectivamente, al igual que Carnap pensó que la estructura de las proposiciones protocolares debía ser "X es Y", George E. Moore defendió que la única manera de dar respuesta al ataque escéptico era afirmar "aquí hay una mano". Y al igual que el filósofo alemán pretendía justificar el uso de los conceptos de manera significativa atendiendo a "lo dado", el británico pretendía *mostrar* a todos los observadores presentes un fenómeno físico intersubjetivo que le justificara en su afirmación. Asimismo, tanto uno como otro

<sup>270</sup> Carnap, R. "Psicología en lenguaje fisicalista". En Ayer, A. J. *El positivismo lógico*. Fondo de Cultura Económica. México 1965. p.171.

<sup>271</sup> Carnap, R. *Op. Cit.* p.174.

consideraron como infalible el testimonio que expresaba estas proposiciones.

Por otro lado, existe una semejanza que aun cuando no aparezca explícitamente sí lo hace de forma implícita. Como es bien sabido, Moore afirmaba que él *sabía* que tenía una mano. Y la simple enunciación de esta proposición junto a la acción de *mostrar* dicha extremidad era una prueba suficiente como para afirmar el conocimiento de su afirmación. Asimismo, Carnap afirma que la unidad mínima de significado es la "proposición protocolar", donde una "proposición" debe ser entendida como un conjunto de marcas o sonidos de los que se puede predicar su verdad o falsedad, por lo que cabe la afirmación o negación de conocimiento sobre ella. Carnap habría estado de acuerdo en afirmar "sé que aquí hay una mano".

#### 4. Wittgenstein, Moore y Carnap

Una vez realizada esta comparación, pienso que las similitudes son evidentes. Es más, opino que la aseveración de Moore bien podría haber pasado por una proposición protocolar de Carnap. El modo en el que se trataba de dar contestación al escéptico era el mismo que pretendía servir de base para el conocimiento científico. Por esta razón, opino que la crítica realizada por Wittgenstein en *Sobre la certeza* hacia Moore tiene validez sobre las proposiciones protocolares.

En efecto, la duda que el vienés mostró sobre la posibilidad de afirmar conocimiento acerca de las proposiciones de Moore, tiene el mismo efecto sobre las proposiciones protocolares carnapianas. Tanto en un caso como en el otro parece haberse olvidado la necesidad de poder afirmar cómo sé aquello de lo que aseguro conocimiento. Para Wittgenstein el conocimiento debe poder ser probado, y el hecho de

demostrar lo infructuoso de cualquier duda es lo que permite adjudicar conocimiento sobre ciertas proposiciones<sup>272</sup>. Por este motivo, el autor de *Sobre la certeza* comenzó a dudar del carácter proposicional de la afirmación de Moore<sup>273</sup>.

Bajo mi punto de vista el error cometido tanto por uno como por otro, y que Wittgenstein solventa, es que ambos pensaron que sus proposiciones tenían una naturaleza tal que las convertía por sí mismas en indubitables. Carnap amparado por la lógica y Moore protegido por la idea del sentido común. Sin embargo, Wittgenstein pronto se dio cuenta de que si realizamos una tarea descriptiva del lenguaje como algo independiente del uso, era imposible distinguir entre clases de proposiciones. Debido a ello, al centrar su atención sobre ciertos aspectos pragmáticos y valorativos consiguió una profundidad que para los otros dos se mostraba inalcanzable: la conclusión de que ciertos modos de hablar se parecían más a la expresión de reglas gramaticales que a proposiciones propiamente dichas<sup>274</sup>. No *mostraban* nada acerca del mundo sino del uso de las palabras.

De hecho, nada podía afirmarse acerca de su verdad o falsedad en tanto en cuanto estas expresiones no eran un movimiento en el juego de lenguaje sino que describían la necesaria reglamentación *previa* a cualquier juego. Y todo lo que describía un juego debía ser considerado parte de su lógica<sup>275</sup>. La expresión “esto es una mano” únicamente dotaría de significado al concepto “mano”, indicando el modo en el que a partir de ese momento se utilizaría el concepto “mano”. Por tanto, expresiones análogas a la anterior, con la forma

---

<sup>272</sup> Wittgenstein, L. *Sobre la certeza*. Gedisa. Barcelona. 1988. §§14-18.

<sup>273</sup> Villarrea, S. *El problema del escepticismo en la epistemología analítica contemporánea*. Universidad Complutense de Madrid. 1998. pp. 58-61.

<sup>274</sup> Wittgenstein, L. *Op. Cit.* §57.

<sup>275</sup> Wittgenstein, L. *Op. Cit.* §56.

lógica "X es Y", no podían ser consideradas como proposiciones en tanto en cuanto el error en ellas era imposible<sup>276</sup>. En el *Tractatus* Wittgenstein consideraba estas formas lógicas en las que el error se consideraba imposible como tautologías<sup>277</sup>, expresiones lógicas que describían lo que debía considerarse como una prueba indubitable<sup>278</sup>

Es decir, desde un punto de vista wittgensteiniano, Carnap podía haber estado en lo cierto al afirmar que las proposiciones protocolares debían mantenerse como la base de un posible edificio epistemológico. Sin embargo, se equivocó tanto al pensar que esta

---

<sup>276</sup> Esta posibilidad abre la puerta a la crítica realizada por Quine sobre la diferencia entre enunciados sintéticos y analíticos. Carnap pensó en un principio que esta distinción era fundamental en tanto en cuanto los enunciados analíticos expresaban reglas para la posterior formación de enunciados. Una expresión analítica carecía de todo contenido empírico y únicamente era verdadera o falsa en virtud de su forma lógica. Sin embargo, Wittgenstein nos plantea una dificultad que hace tambalearse esta distinción. Su referencia directa a acciones y fenómenos del mundo en la expresión del modo en el que una palabra será utilizada, convierte en dudoso el carácter absolutamente independiente de los enunciados analíticos que expresan las reglas de formación de un lenguaje. Koppelberg, D. "Empirismo y pragmatismo en Neurath y Quine". En *El programa de Carnap*. Fundación Kutxa. San Sebastián. 1996.

<sup>277</sup> Villarmea nos pone sobre aviso acerca de los límites de la comparación realizada en este punto debido a las diferencias existente entre los conceptos de "tautologías" y "certezas" que Wittgenstein maneja. Una de estas diferencias es que "el hecho de que las proposiciones especiales sean ciertas no implica que sean verdaderas, pero tampoco que sean falsas", por lo que las proposiciones especiales en *Sobre la certeza* difícilmente se pueden considerar como tautologías en el mismo sentido en el que aparecen en el *Tractatus*. Asimismo, también nos hace notar que "mientras las proposiciones lógicas no suelen utilizarse en un contexto de aprendizaje, algunas proposiciones especiales sí pueden servir para este propósito". Por último, la finalidad de estas proposiciones es también diferente, puesto que mientras que Wittgenstein utiliza "las proposiciones especiales para levantar el esqueleto sintáctico de nuestro lenguaje, precisamente porque transmiten información sobre el modo como usamos determinados términos", las proposiciones lógicas del *Tractatus* no son las que hacen posible el mundo y nuestro lenguaje, sino que ambos son posibles porque existen objetos simples cuyos estados y combinaciones forman los hechos de los que se compone el mundo. Villarmea, S. "Sentido y conocimiento: un análisis epistemológico de diferentes tipos de proposición en *Sobre la certeza* y en el *Tractatus*". En Fernández Moreno, L. *Para leer a Wittgenstein*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2008. pp.141-142)..

<sup>278</sup> Wittgenstein, L. *Op. Cit.* §82.



condición se encontraba en el propio carácter de las proposiciones, como en darle un trato proposicional a estas expresiones. Las reglas gramaticales establecen la lógica del juego de lenguaje y, por lo tanto, no hay nada detrás de ellas. Sin embargo, Carnap pretendía que, pese a que cualquier doctrina podía mantener su propio lenguaje con acuerdo a sus fines, éste debía poder ser reducido a lenguaje fisicalista si pretendía ser considerado como un discurso científico y, por tanto, con sentido. Es decir, pretendía que las propias reglas gramaticales de un juego de lenguaje debían poder ser reducidas a las reglas del lenguaje de las ciencias naturales. De lo contrario no eran más que metafísica acerca de la cual nada podía decirse. Sin embargo, este proyecto hace frente a dos obstáculos que parecen insalvables: ¿por qué las reglas del lenguaje fisicalista son las correctas si todo lenguaje posee unas propias? Y ¿puede reducirse el conjunto de las reglas gramaticales de un juego de lenguaje a otro?

### 5. Conclusiones

Un juego de lenguaje posee una lógica y, por tanto, una reglamentación. Si dos juegos tuvieran exactamente la misma reglamentación no nos encontraríamos ante dos juegos sino ante uno. Por esto mismo, en el vocabulario de Carnap, el hecho de que dos doctrinas mostrasen exactamente las mismas proposiciones protocolares indicaba que ambas debían considerarse como científicas. Sin embargo, lo que esto ocasionaba desde un punto de vista positivista era la reducción de todo el lenguaje con sentido a aquel que sostenía las reglas de la ciencia natural. Sin embargo, al defender la posibilidad de que cada doctrina poseyera su propio lenguaje no se detuvo a pensar en la posibilidad de que cada una sostuviera sus propias reglas gramaticales. Desde el punto de vista de Wittgenstein no es necesaria la reducción propuesta por Carnap para que un lenguaje cobre sentido.

Sin embargo, esto nos empuja hacia nuevos problemas: ¿basta con establecer la lógica de un juego para que sea equiparable a los criterios que Carnap proponía para la ciencia natural? ¿Los estudiosos de una materia deben mantener el lenguaje de ésta de manera incuestionable? La primera de estas interrogantes abre la puerta a la postmodernidad, mientras que la segunda dirige directamente a una noción radicalizada de los paradigmas kuhnianos.

Bajo mi punto de vista, Wittgenstein no pensó que necesariamente las reglas gramaticales hubieran de mantenerse intactas eternamente. Por el contrario, sostuvo que podríamos pensar que algunas de ellas “se solidifican y funcionan como un canal para las proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen; y también que esta relación cambia con el tiempo, de modo que las proposiciones que fluyen se solidifican y las solidas se fluidifican<sup>279</sup>”. En ciertos momentos utilizaremos algunas expresiones como reglas gramaticales, pero en otros podremos hacer uso de esas mismas expresiones como proposiciones que ponemos a prueba<sup>280</sup>. Sin embargo, nunca pueden ser todas atacadas a un mismo tiempo, pues esto supondría quedarnos sin lenguaje. Lo cual debería recordarnos que “somos como navegantes que tienen que transformar su nave en pleno mar, sin jamás poder dismantelarla en un dique de arena y reconstruirla con los mejores materiales<sup>281</sup>”.

Por otro lado, poseer un conjunto de reglas es algo consustancial al lenguaje. Sin embargo, no pienso que este mismo fenómeno sea motivo suficiente para considerar que todo discurso

---

<sup>279</sup> Wittgenstein, L. *Op. Cit.* §96

<sup>280</sup> Ariso, J. M. “Acerca del supuesto fundamentalismo de Wittgenstein en *Sobre la certeza*”. En *Contrastes*, Vol. XIII. 2008. pp. 273 – 284

<sup>281</sup> Neurath, O. “Proposiciones protocolares”. En Ayer, A. J. *El positivismo lógico*. Fondo de Cultura Económica. México 1965. p.206.

deba ser considerado como una teoría acerca de ciertos sucesos o acontecimientos de la realidad. Para ello sus reglas gramaticales deben poseer unas características concretas o, por lo menos, poder establecerse con acuerdo a una finalidad específica. Será cierto que los distintos juegos necesariamente serán autojustificativos en tanto en cuanto en sus afirmaciones darán por sentado sus propios criterios (de lo contrario no habría juego). Sin embargo, la posibilidad de contrastación con otros juegos o teorías nos abrirá las puertas a desvelar cuáles son estos criterios o reglas gramaticales que, aisladamente, los juegos son incapaces de expresar.

Por eso la teoría de la ciencia como materia normativa puede poseer un papel relevante y decisivo en la aceptación o rechazo de nuevas reglas gramaticales en tanto en cuanto establezca ámbitos de conversación entre defensores de posturas enfrentadas. Averiguar qué teorías científicas poseen un sentido es un paso previo a su contrastación con la realidad o con teorías alternativas. Sin embargo, desde este punto de vista, una teoría de la ciencia es tan aceptable y válida como lo pueda ser una filosofía de la estética, una filosofía literaria o una filosofía de la historia.

Mi propuesta, por tanto, es que no todas las teorías de cualquier doctrina deben ser consideradas como válidas por el simple hecho de contener reglas. Opino que para ello deberían poder entrar en conversación con las precedentes, respetar el diálogo, lo que no significa no poner en duda ningún punto fundamental de aquellas. Sin embargo, esto elimina la reducción de la epistemología a teoría de la ciencia exclusivamente. Como mencionaba más arriba, las reglas que rigen los espacios de conversación pueden estar orientadas hacia tareas científicas, estéticas, literarias o filosóficas, y definiendo que únicamente el conjunto de todas ellas puede ser considerado como

una teoría del conocimiento que afecte a los problemas de nuestras vidas en su totalidad.

## CERTEZA, INCORREGIBILIDAD Y NORMATIVIDAD EPISTÉMICA EN *SOBRE LA CERTEZA*<sup>282</sup>

David Pérez Chico  
(Universidad de Zaragoza)  
[dcperez@unizar.es](mailto:dcperez@unizar.es)

### 1. Introducción

La colección de notas que Wittgenstein escribió hasta dos días antes de su fallecimiento y que en nuestro país se publicaron con el título *Sobre la certeza*<sup>283</sup> suele ser leída como si fuera, por un lado, una respuesta crítica al escepticismo cartesiano y, por otro, una corrección y prolongación de la respuesta que habría dado con anterioridad Moore en trabajos como “Defensa del sentido común” y “Prueba del mundo exterior”.<sup>284</sup> Por mi parte, siempre pensé que el libro se lee mejor como una enmienda a la totalidad de algo que, sin albergar pretensión alguna de originalidad, aquí llamaré Concepción

---

<sup>282</sup> El presente trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación “Puntos de vista. Una investigación filosófica” (FFI2008-01205). Quiero agradecer a Manuel Pérez Otero, Stella Villarnea, Ángeles J. Perona y Carlos Pereda, sus comentarios y sugerencias tras la lectura de una versión previa de este trabajo en el Encuentro internacional *Normatividad y praxis: El interés del conocimiento* celebrado en la Universidad Complutense de Madrid los días 1 y 2 de diciembre de 2009.

<sup>283</sup> Wittgenstein, Ludwig, *On Certainty*, Oxford, Basil Blackwell, 1969 [trad. Esp. de Josep Lluís Prades y Vicente Raga, *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1988]. SC en adelante.

<sup>284</sup> Moore, G.H., “Prueba del mundo exterior”, en G.H. Moore, *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Barcelona, Orbis, 1983, pp. 139-160.

Epistemológica Tradicional (CET). Una concepción que, según el tópico basado en una lectura no exenta de polémica del *Teeteto*, tiene su origen en Platón y atribuye a éste la definición tripartita del conocimiento como creencia verdadera y justificada. Una concepción que valora por encima de cualquier cosa la verdad de nuestras creencias, pero también que dicha verdad no sea accidental.

En la lectura que hago de SC, Descartes y Moore formarían parte, a ojos de Wittgenstein, de la CET: el primero porque la duda tiene su origen en la ausencia de una buena justificación para sus creencias; y el segundo porque da por bueno el requisito de la justificación epistémica cuando se trata de otorgar el estatuto de conocimiento a sus creencias.

Opino, además, que a pesar del gran interés y la importancia que tienen las interpretaciones ortodoxas de SC, corren el riesgo de zanjar el debate que suscitan con un simple: "Wittgenstein era escéptico porque niega que sea pueda justificar las proposiciones que Moore esgrime como indudables", o "Wittgenstein no era escéptico porque demuestra que la duda hiperbólica carece de sentido, etc."<sup>285</sup>

Ante esta dicotomía defenderé que hay al menos otra lectura posible que propone salirse del marco teórico establecido por la CET y abandonar los supuestos sobre los que se apoya (por ejemplo, que la certeza epistémica es sinónimo de incorregibilidad). Y la mejor manera que se me ocurre de defender mi opinión es buscar en *Sobre la certeza* una alternativa a la definición tripartita del conocimiento. La concepción alternativa con la que nos encontramos es tal que: (i) desvincula la certeza de nuestras creencias de su justificación; (ii) no equipara certeza e incorregibilidad y, por último, (iii) desvincula

---

<sup>285</sup> Otra lectura que evitamos al alejarnos de las interpretaciones más ortodoxas es la que resta especificidad a SC interpretando muchas de sus aportaciones a la luz de las *Investigaciones filosóficas* y de algunas de sus nociones clave como pueden ser las de juegos del lenguaje o formas de vida. Cfr., Kober, M., "Certainties of a world-picture: The epistemological investigations of On Certainty", en Hans Sluga y David G. Stern, *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 411-441.

conocimiento y objetividad<sup>286</sup>. Y todo ello sin dejar de afirmar que cualquiera de nosotros tiene derecho a decir, por ejemplo, "sé que esto es una mesa".

El hilo conductor de lo que sigue es bastante simple: interpretar SC a la luz del debate contemporáneo sobre la normatividad epistémica y, más concretamente, de la justificación epistémica. Se trata de un asunto muy relevante para la epistemología, una disciplina "tradicionalmente normativa, que estudia la evaluación de la cognición, de cosas intelectuales, como teorías, explicaciones, razonamientos, y creencias"<sup>287</sup>. Según Pollock el "adecuado entendimiento de las normas epistémicas nos dará una perspectiva radicalmente nueva de la epistemología"<sup>288</sup>. Por último, el debate en torno a la justificación "entendida deontológicamente ha constituido uno de los procesos más relevantes de la filosofía contemporánea"<sup>289</sup>, en especial después de la publicación del célebre y brevísimo trabajo de E. Gettier, "Is justified belief knowledge?"<sup>290</sup>.

Gettier mostró que la justificación epistémica no es suficiente para evitar que una creencia sea verdadera por pura casualidad. Las respuestas no se hicieron esperar. En unos casos se optó por reforzar

---

<sup>286</sup> Soy consciente de que muy pocos filósofos defendería este tipo de desvinculación. Algunos aceptarían como mucho entablar un debate sobre si la verdad es el objetivo epistémico más valioso o si es uno entre muchos. Quizás una distinción entre una definición meramente teórica del conocimiento y otra eminentemente práctica o puramente descriptiva pudiera ayudar a hacer más digerible esta afirmación. Con todo, hay evidencia textual en SC que permite mantener no sólo que la verdad de una creencia no es suficiente para convertirla en conocimiento, sino que no es necesaria. Lo veremos más abajo.

<sup>287</sup> Sosa, "Causalidad y epistemología", en Quesada, D. (ed.), *Cuestiones de Teoría del conocimiento*, Madrid, Tecnos, 2009, p. 111.

<sup>288</sup> Pollock, J., (1986): "Epistemic Norms", en J. Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge*, Lanham: Rowman and Littlefield, ch. 5. Citado en E. Sosa y J. Kim, *Epistemology*, Malden/Oxford, Blackwell, 2000, pp. 192-225.

<sup>289</sup> Broncano y Vega, "Las fuentes de la normatividad epistémica", en Quesada, D. (ed.), *Cuestiones de Teoría del conocimiento*, Madrid, Tecnos, 2009, p. 93.

<sup>290</sup> Gettier, E., "Is justified belief knowledge?", *Analysis* 23, 1963, pp. 121-123.

la noción tradicional (internista, deontológica) de justificación, en otros se optó por complementarla y en otros por sustituirla por nociones más fiables. Pero lo que otorga una cierta cohesión a todas las respuestas es el intento de fortalecer el vínculo entre verdad y conocimiento sin alejarse demasiado de la definición tradicional de la CET. Han sido muy pocos los que han optado por interpretar el trabajo de Gettier de una manera diferente, por ejemplo, reconsiderando la definición de conocimiento a partir de la insuficiencia de la justificación.<sup>291</sup>

## 2. *El problema de la justificación epistémica.*

*Sobre la certeza* está formada por un conjunto de anotaciones que Wittgenstein no tuvo tiempo de revisar en las que reflexiona de manera más continuada sobre el conocimiento. En 1949 pasó un periodo en Ithaca (EE.UU.) en casa de Norman Malcom y las conversaciones que ambos filósofos mantuvieron en aquel período reavivaron el interés de Wittgenstein por algunos de los trabajos de Moore, en concreto "En defensa del sentido común" y "Prueba del mundo externo".<sup>292</sup> Moore defendía, frente a las dudas escépticas cartesianas que ponen en duda la existencia del mundo externo, que hay ciertas proposiciones que a pesar de que no pueden ser justificadas (con base en un fundamento último) son indudables, por ejemplo "sé que aquí hay una mano" o "sé que existe el mundo externo". Wittgenstein coincidía con Moore en que estas proposiciones son indudables; ahora bien, también coincidía con el

---

<sup>291</sup> No quiere esto decir que no existan estas otras respuestas alternativas. Una reciente y destacada es la de Timothy Williamson (*Knowledge and its limits*, Oxford, Oxford University Press, 2000), para quien el conocimiento es una noción básica, no reducible a la noción de creencia. La diferencia con Wittgenstein reside en que para éste lo básico es la certeza (en un sentido primitivo y con todos los matices que tendremos ocasión de comentar más abajo) y el conocimiento no es básico en tanto que se puede justificar, aunque no sea con una certeza definitiva.

<sup>292</sup> Cfr., Malcom, N., *Ludwig Wittgenstein. A memoir*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

escéptico en que era completamente imposible justificarlas y, por lo tanto, que Moore no estaba en disposición de afirmar que las sabe, esto es, que sabe que esto es una mano, o que sabe que el mundo externo existe. Lo que tendría que haber hecho Moore, en opinión de Wittgenstein, es mantener que la duda escéptica carece de sentido porque esas proposiciones no pueden ser justificadas y que, en general, ninguna justificación a nuestro alcance confiere la clase de certeza requerida por la CET a una proposición concreta.

La CET se ha mantenido a lo largo del tiempo sostenida, sospecho, por una cierta idea de dignidad epistémica humana, de tal manera que nuestras intuiciones ordinarias o preanalíticas nos llevan a pensar que cuando se trata de afirmar que una de nuestras creencias constituye realmente conocimiento no sólo tenemos que estar en lo cierto, es decir, no sólo tiene que corresponderse dicha creencia con los hechos -no sólo tienen que ser verdaderas-, sino que además la conexión de las creencias con la verdad tiene que ser una conexión correcta. Da la impresión de que los seres humanos abrigamos el miedo a que realmente seamos más primitivos de lo que pensamos que somos o de lo que queremos ser. Quizás por esta razón la noción de justificación que mejor se ajusta a los requisitos de la CET es una de naturaleza internista, según la cual lo que justifica las creencias de alguien debe ser algo *interno* (cuyo control y responsabilidad corresponda) al sujeto cognoscente. Las tesis internistas pueden ser más o menos exigentes dependiendo de si requieren que el sujeto sea consciente o no de las razones que justifican su creencia. La versión más fuerte dentro de la CET es una para la que para que haya conocimiento no sólo es necesario que nuestras creencias sean verdaderas y estén justificadas, sino que además el sujeto cognoscente tiene que saber que sabe, porque este conocimiento reflexivo o de segundo orden dota de mayor fuerza a la justificación de las creencias y ofrece una concepción epistémica en la que el



sujeto cognoscente es el actor principal y responsable en última instancia de su conocimiento.

Lo que Gettier demostró exactamente es que a pesar de las esperanzas depositadas en la justificación epistémica ésta no es suficiente para garantizar que una creencia sea conocimiento, abriendo así una de las brechas más profundas en la CET.

En su artículo Gettier menciona a tres representantes destacados de la CET (Platón, Chisholm y Ayer), cada uno de los cuales ofrece su propia definición tripartita del conocimiento.

1. Platón: *S* conoce que *p* syss (i) *p* es verdadera; (ii) *S* cree que *p* y; (iii) *s* está justificado en creer que *p*.<sup>293</sup>
2. Chisholm: *S* conoce que *p* syss (i) *S* acepta *p*; (ii) *S* posee evidencia adecuada a favor de *p*; (iii) *p* es verdadera.<sup>294</sup>
3. Ayer: *S* conoce que *p* syss (i) *p* es verdadera; (ii) *S* está seguro de que *p* es verdadera y (iii) *S* tiene derecho a estar seguro de que *p* es verdadera<sup>295</sup>.

A pesar de que sus comentarios van dirigidos contra la definición canónica (la platónica), sus conclusiones son extensibles a las otras dos y, por lo tanto, a la CET ya que, como comenta Gettier las tres incluyen un elemento normativo similar: las cláusulas (iii), (ii) y (iii) respectivamente.

En cuanto a la crítica en sí, lo que en los ejemplos considerados por Gettier convierte a una creencia verdadera, *p*, en conocimiento es un hecho totalmente desconocido por el sujeto cognoscente, *S*, de tal manera que no forma parte de la evidencia que *S* puede esgrimir a favor de su creencia. Siendo así que la verdad de *p*, a pesar de que pudiera parecer que está justificada, es enteramente casual. En

<sup>293</sup> Cfr. Platón, *Teeteto*, 201; *Menón*, 98.

<sup>294</sup> Chisholm, R., *Perceiving: A Philosophical Study*, NY, Cornell University Press, 1957, p. 16.

<sup>295</sup> Ayer, A., *The problem of Knowledge*, Londres, Pelican, 1976.

consecuencia, la justificación que puede ofrecer *S* no puede garantizar la verdad de la proposición de que *S* conoce que *p*.

Las reacciones a dicho trabajo no se hicieron esperar, y aunque conforman un conjunto bastante heterogéneo, no es menos cierto que les une su interés por reforzar la verdad de nuestras creencias dando mayor robustez al proceso de justificación (a algún otro proceso evaluativo) de las mismas. Aquí optaré por centrarme brevemente en las respuestas externistas, que son las que aparentemente se alejan más del núcleo duro de la CET por eximir al sujeto cognoscente de cualquier tipo de responsabilidad en el proceso de justificación. Comprobar que no es tanto lo que se alejan ayuda a contar con una medida más exacta del verdadero alcance de la CET.

La primera pretensión o dificultad, la de reforzar la verdad de nuestras creencias, se salva con la propuesta de procesos causales, facultades y/o procesos cognitivos, generadores de creencias que sean de tal manera que su buen funcionamiento es lo que garantiza que la verdad de las creencias de un sujeto cognoscente no es accidental. El segundo requisito propio de las concepciones externistas de la justificación se salva porque estos procesos y/o facultades producen un conocimiento en cuya obtención y justificación no hay ni un solo rasgo inferencial.

Ernest Sosa ha vinculado las concepciones externistas actuales con la teoría de la creencia natural que Jonathan Barnes asociaba con los estoicos, Galeno o Epicteto:

*S* tiene una creencia natural de que *p* syss (i) es el hecho de que *p* lo que causa que a *S* le parezca *p* y (ii) es el hecho de que a *S* le parezca que *p* lo que causa que crea que *p*.<sup>296</sup>

Lo que en este caso justifica a una creencia es que es la naturaleza la que la "imprime" en nosotros. Basta con que una creencia haya sido causada de manera "distintiva" para que esté justificada y si además

---

<sup>296</sup> Vid., Sosa, E., "Cómo resolver la problemática pirrónica: lo que se aprende de Descartes", *Teorema*, vol. XVI/1, 1996, pp. 7-26 (p. 8).

es verdadera, entonces constituye conocimiento. De igual manera, las concepciones externistas contemporáneas consideran que la justificación de una creencia es el resultado de una relación adecuada entre el sujeto cognoscente y el mundo. Una relación de la que el sujeto cognoscente no tiene porqué ser consciente y que es "adecuada" porque genera creencias verdaderas con bastante probabilidad o fiabilidad. El fiabilismo es una de las opciones externistas más relevantes y se caracteriza por defender que es la fiabilidad de las fuentes de nuestras creencias la que respalda la conexión de nuestras creencias con la verdad.<sup>297</sup>

Con todo, el fiabilismo no garantiza la infalibilidad de una creencia (exactamente lo que denuncia el trabajo de Gettier). La justificación seguiría siendo insuficiente a pesar de los esfuerzos externistas porque como ha sido señalado por varios comentaristas, la mera tendencia a producir verdades no garantiza que *siempre* se produzcan verdades. Pero además, si nos planteamos un interrogante normativo más general parece claro que la solución externista no responde adecuadamente a por qué creemos las cosas que creemos y no otras. Esta insuficiencia de los procesos y las facultades cognitivas externistas vuelven a abrir la puerta a la justificación epistémica internista.

Habíamos dicho que las respuestas fiabilistas prescinden del sujeto porque no creen que la justificación internista pueda ser suficiente para convertir una creencia en conocimiento, entre otras

---

<sup>297</sup> Dos de los autores fiabilistas más representativos son Alvin Goldman, que defiende que la fiabilidad viene dada por la tendencia a generar verdades. La creencia está causada por la verdad de su contenido porque uno sabe algo cuando lo que causa que uno lo crea es el hecho creído en la creencia (Cfr., Goldman, A., "What is justified belief?" en G. Pappas (ed.) *Justification and Knowledge*, Dordrecht, Reidel, 1979, 1-23); y Alvin Plantinga, que se caracteriza por defender una noción de creencia *garantizada* por el diseño de algunas de nuestras facultades cognitivas: una creencia *p* tiene un estatuto epistemológico positivo para un sujeto *S* si *p* ha sido producida en *S* por sus facultades epistemológicas funcionando adecuadamente, esto es, produciendo creencias verdaderas (Cfr., Plantinga, A., "Positive Epistemic Status and Proper Function", *Philosophical Perspectives* 2, 1-50).

cosas porque no es posible que el sujeto sea consciente de todas las circunstancias que determinan su situación epistémica. Y sin embargo veíamos también que algo parecido es lo que exige la versión más pura de la CET, esto es, que independientemente de que las fuentes de la creencia sean externas o internas al sujeto, éste es responsable de la corrección de sus creencias. La epistemología de las virtudes de Sosa es una alternativa al externismo que conjuga elementos externistas e internistas para ofrecer una concepción epistemológica muy atractiva y evolucionada dentro de las coordenadas fijadas por la CET: Sosa también opina que la justificación y el conocimiento deben mantener una conexión estrecha con la verdad<sup>298</sup> y piensa que el fiabilismo es necesario para garantizarlo, aunque no suficiente, por lo que, además, recupera el papel de los sujetos cognoscentes en la justificación y distingue así dos niveles epistemológicos para nuestras creencias: uno en el que serían creencias *aptas* (producidas por mediación de virtudes intelectuales) y otro en el cual alcanzan el estatuto epistémico de conocimiento reflexivo.

Según la epistemología de las virtudes desarrollada por Sosa, una creencia puede ser acertada si es verdadera, pero además, para evitar los problemas de las anteriores teorías, añade que sólo “recibe el estatuto de conocimiento si es producida por facultades epistémicamente virtuosas”<sup>299</sup> porque estas facultades son tales que permiten la obtención de creencias verdaderas en medios determinados. Unas facultades o virtudes epistémicas que nos permiten estar seguros de que si creemos que *p* es porque es verdad que *p*. En este primer nivel una creencia es *apta* y está justificada gracias al ejercicio adecuado de una facultad epistemológica virtuosa. Hasta aquí la teoría de Sosa no difiere en mucho de una teoría externista típica. Pero Sosa añade que las creencias aún pueden

---

<sup>298</sup> Sosa, E., “Knowledge and Intellectual Virtue”, en *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 225-244.

<sup>299</sup> Broncano y Vega, op. cit., p. 97.

alcanzar un nivel epistémico más elevado si el sujeto cognoscente adquiere una perspectiva epistémica que le permita “explicitar las fuentes de su creencia y defender su fiabilidad”. Una perspectiva que está constituida por otras “creencias *justificadas*”:<sup>300</sup> se trata del conjunto de creencias del sujeto relativas a sus propias capacidades y posibilidades de obtener creencias del mundo. El conocimiento que gracias a esta perspectiva epistémica posee un sujeto de las fuentes de su creencia amplía no sólo su conocimiento global, sino también hace que la creencia en cuestión esté más justificada gracias al apoyo que le prestan las otras creencias justificadas, proporcionando al sujeto un entendimiento integral: la perspectiva epistémica obtenida proporciona confianza sobre los medios empleados en la obtención de conocimiento.<sup>301</sup>

Recapitulando, después de Gettier unos y otros se preguntan qué necesita una creencia verdadera y justificada para ser conocimiento. Pero no llega a producirse, dentro de la corriente principal, una reconsideración profunda de la definición del conocimiento tripartita tradicional. Una de las razones de que esto haya sido así, es que se mantiene de manera más o menos generalizada la idea de que el conocimiento es normativo, porque existen condiciones que determinan cuándo es correcto tener una creencia y son dichas condiciones las que garantizan la verdad de lo que se cree, ahora bien, cuáles son esas condiciones y sus fuentes, es una cuestión que aún está por resolver.

### 3. *Normatividad epistémica en Sobre la Certeza.*

Contra Descartes, o un escéptico de corte cartesiano, Wittgenstein desactiva la posibilidad de la duda epistemológica privándola de sentido: “Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El

<sup>300</sup> Sosa, en Quesada, op. cit, pp. 118-119. El énfasis es mío.

<sup>301</sup> Cfr. Sosa, E., “Reflective knowledge in the best circles”, *Journal of Philosophy* 94, 1997, pp. 410-430.

mismo juego de la duda presupone ya la certeza”.<sup>302</sup> Pero lo que nos interesa aquí no es tanto este argumento como el que va desde el reconocimiento de que Moore tiene razón cuando afirma la indudabilidad de proposiciones como “Sé que tengo una mano”, hasta la reprimenda por contestar al escéptico afirmado *que sabe*: “El error de Moore radica en esto: en replicar “lo sé” a la afirmación de que no es posible saber”.<sup>303</sup>

¿Cómo se explica esta aparente paradoja? Realmente la respuesta es bastante simple, aunque quizás no tan sencilla. Requiere, nada menos que refutar más de 20 siglos de tradición epistemológica. Lo que queremos hacer en esta última sección es, a la luz de lo dicho en el resto de nuestro trabajo, mostrar de qué manera socava Wittgenstein la definición tripartita del conocimiento y los fundamentos fuertes sobre los que se asienta sin dar paso con ello al escepticismo cartesiano.<sup>304</sup>

En la definición tradicional del conocimiento no sólo esperamos que nuestra creencia sea verdadera (esto es, que se corresponda con el hecho creído), sino que además tenemos que poder probarlo con certeza. En otras palabras, lo que demuestran ejemplos como el de Gettier y las respuestas que ha suscitado, es que la certeza que tiene que ser capaz de darnos la justificación epistémica de nuestras creencias tiene que ser incorregible, y que los epistemólogos de la CET no están dispuestos a conformarse con menos. En otras palabras, debe ser una certeza tal que garantice la objetividad de nuestro conocimiento: las cosas tienen que *ser* como creemos que son si realmente las sabemos.

Wittgenstein, en primer lugar, desactiva el vínculo que establece la CET entre certeza e incorregibilidad. No niega que podamos tener certeza, pero la describe como algo básico, primario,

---

<sup>302</sup> SC, 115; cfr. 56, 232.

<sup>303</sup> SC, 521; cfr. SC, 112.

<sup>304</sup> Cfr., SC, 10.

algo que “yace más allá de lo justificado y de lo injustificado”.<sup>305</sup> Algo que se desprende de nuestra manera de actuar y de comportarnos a diario.<sup>306</sup> Wittgenstein se refiere a la certeza de la clase de proposiciones que esgrime Moore (“Sé que tengo dos manos”, “sé que la tierra existe”, etc.) confirmando que efectivamente no tendría sentido dudar de ellas, esto es, son indudables, pero no porque podamos justificarlas con certeza, sino que “[e]stán ahí como nuestra vida”.<sup>307</sup> Son un tipo de proposiciones de apariencia empírica pero cuya función es normativa.<sup>308</sup> De hecho son la fuente de la normatividad epistémica. Forman parte de la imagen del mundo, el trasfondo donde acaban todas las explicaciones y que no es el resultado de “ningún tipo de razonamiento”.<sup>309</sup> El todo que justifica sus partes: “no me aferro a *una* proposición, sino a una red de proposiciones”.<sup>310</sup> Y sin embargo nada de lo anterior nos permite afirmar su incorregibilidad.

“[...] Un estado de cosas no se sigue de la propia certeza.

La certeza es, *por así decirlo*, un tono en el que se constata cómo son las cosas; pero del tono no se sigue que uno esté justificado”.<sup>311</sup>

Volviendo al contexto de la CET, Wittgenstein al contrario de aquellos que, ante los casos como los esgrimidos por Gettier, optan por dotar de mayor robustez a nuestras justificaciones, prefiere recorrer la dirección contraria, esto es: en los casos en los que está dispuesto a admitir que tenemos certeza, nos sorprende diciendo que es imposible justificarla en base a la existencia de aquello sobre lo que tenemos certeza. Las proposiciones que Moore erróneamente

---

<sup>305</sup> SC, 359.

<sup>306</sup> SC, 358.

<sup>307</sup> SC, 559; cfr., SC 102, 105, 108.

<sup>308</sup> SC, 167, 231.

<sup>309</sup> SC, 475; Cfr., SC, 167.

<sup>310</sup> SC, 225; cfr. 124.

<sup>311</sup> SC, 30.

afirma saber son tales que, "si no *sabemos* eso, entonces no *sabemos* nada"<sup>312</sup>. Como muy bien ha observado Modesto Gómez en su estupenda lectura de SC: "si no supiese que tengo manos nada contaría como evidencia de que las tengo [...] por tanto no puedo intentar justificar que las tengo. Una imagen del mundo no puede justificarse porque la justificación es lo que esa imagen hace posible".<sup>313</sup>

Y los casos en los que, según Wittgenstein, sería lícito afirmar nuestro conocimiento de algo, no se debe a que podamos justificarlo en base a un fundamento último, sino porque podemos dar razones basadas en la seguridad que transmite otras creencias y, en última instancia, nuestra imagen del mundo, que no habría que entenderla como un fundamento último, sino como un principio: "lo difícil es percibir la falta de fundamentos de nuestras creencias"<sup>314</sup>.

Observamos, por lo tanto, que Wittgenstein no niega el uso de la expresión "Sé...", no niega que, de alguna manera estemos justificados al emplearla, sólo que dichas circunstancias no son las que pide la CET. Lo que afirma Wittgenstein es que saber algo no me pone en contacto con la existencia de lo que afirmo saber. Es posible saber sin la necesidad de tener la seguridad absoluta que busca la justificación epistémica. El estatuto normativo que la CET exige a nuestras creencias no es necesario según Wittgenstein para conocer y, sin embargo, tenemos derecho a decir que sabemos alguna cosa:

"Sería incorrecto afirmar que sólo se puede decir "Sé que allí hay una silla" cuando allí hay una silla. Evidentemente, sólo es *verdad* en ese caso, pero tengo cierto derecho a decirlo cuando

---

<sup>312</sup> "Nuestro mundo parece muy, muy distinto, si lo rodeamos con otras posibilidades", Wittgenstein, L., *Observaciones filosóficas*, "Causa y efecto", p. 373

<sup>313</sup> Gómez Alonso, M., *Frágiles certidumbres. Wittgenstein y Sobre la certeza: Duda y lenguaje*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 178.

<sup>314</sup> SC, 166.



estoy *seguro* de que allí hay una silla, por más que esté equivocado".<sup>315</sup>

En definitiva, Wittgenstein no niega que haya ciertas proposiciones que son indudables y que constituyen así la base normativa de nuestro conocimiento sobre la que podemos llegar a conocer otras cosas con seguridad. Pero sí niega que la certeza vaya más allá de la indudabilidad, y con ello niega la existencia de conocimiento objetivo.

#### *4. Conclusión. Escepticismo y dignidad humana.*

A la concepción epistemológica tradicional no le basta con que una creencia sea justificable en principio, sino que quiere creencias justificadas. La justificación de nuestras creencias debe demostrar su incorregibilidad para así demostrar también la objetividad de nuestro conocimiento. Gettier, sin embargo, demostró que la justificación epistémica no es suficiente para garantizar la objetividad.

Como yo lo veo, Wittgenstein opinaría de la misma manera, pero a diferencia de aquellos que buscan la manera de corregir nuestra noción de justificación hasta lograr que la certeza que otorga a nuestras creencias sea incorregible, a él le basta y le sobra con reconocer la existencia de proposiciones indudables, aunque no incorregibles, y con tener la seguridad de que, llegado el caso, contamos con buenas razones para afirmar una creencia, aunque no esté justificada de hecho (y, por lo tanto, pueda no ser verdadera). Si alguien plantea una duda en el primer caso puede deberse a la existencia de algún tipo de perturbación mental o a que la disparidad de juicios entre quien expresa la duda y a quien va dirigida es tal que no cabe más que la persuasión o simplemente esperar a que se den las condiciones para un intercambio racional.<sup>316</sup> En el segundo caso, podría ser que estuviésemos equivocados respecto a lo que

---

<sup>315</sup> SC, 549.

<sup>316</sup> Cfr., SC, 108.

afirmamos saber. Es decir, en los casos en los que tenemos certeza no podemos afirmar que sabemos algo, por mucho que no nos quepa duda alguna. Pero cuando la duda se cierne sobre las proposiciones en el segundo caso, entonces el riesgo de que estemos equivocados es real o tiene sentido. En esos casos podemos *justificar* la confianza que tenemos en nuestro conocimiento con razones, con otras creencias respaldadas por la imagen del mundo que no es un fundamento último sino un principio.

Wittgenstein, cuando corrige a Moore, parece querer decir que de acuerdo con la CET lo que no se puede justificar no se puede saber (de hecho, ésta es su principal crítica a Moore). Y, dado que tradicionalmente asociamos la falta de certeza con la duda, cabe preguntarse si Wittgenstein deja abierta la puerta al escepticismo. La respuesta es sí y no. Sí porque nos recuerda que el escepticismo es una posibilidad real; y que no podemos apelar a una justificación absoluta para contrarrestarla. Y no porque siempre podremos contar con nuestra imagen del mundo y ésta sirve de fundamento a la seguridad que depositamos en nuestras creencias y en nuestras razones, *explica* qué clase de cosas podemos conocer con seguridad, qué clase de cosas tenemos derecho a conocer con seguridad, pero no es suficiente para justificarlas si lo que se necesita para hacerlo es un fundamento último.

La posibilidad de error, la constante amenaza del escepticismo es lo que hace que la búsqueda de conocimiento y el problema de justificarlo sea interesante. Y si bien no parece que seamos directamente responsables de la certeza de las proposiciones que conforman nuestra imagen del mundo, llegado el caso sí que nos corresponde dar razones para nuestras creencias, y es responsabilidad de cada uno de nosotros lograr que sean cada vez más seguras. Creo que ahí sí, en esa responsabilidad, reside la verdadera dignidad (epistémica) humana.

## REFLEXIONES EN TORNO A “EL MIEDO AL CONOCIMIENTO” DE PAUL BOGHOSSIAN

Isabel G. Gamero

(Universidad Complutense de Madrid)

### Introducción

El principal interés que guió la elaboración de este artículo fue la lectura del libro del filósofo estadounidense Paul Boghossian “El miedo al conocimiento”, publicada en 2006 en EEUU y traducida al castellano en 2009. Esta obra ha sido aclamada como uno de los libros más importantes del panorama filosófico actual, por “aportar una base sólida para oponerse al relativismo”<sup>317</sup> y acabar con lo que este autor llama “la guerra de la Ciencia”<sup>318</sup> que enfrenta a los defensores del realismo científico con autores cercanos al relativismo.

A lo largo de las páginas de su libro, el autor se propone acabar con lo que él denomina las “nuevas concepciones posmodernas del conocimiento”<sup>319</sup> que, según él, han dejado solas e incomunicadas a estas corrientes posmodernas del resto de las humanidades y de las disciplinas científicas, alcanzándose “niveles de acrimonia y tensión en los campus estadounidenses”<sup>320</sup>.

La tesis que según Boghossian comparten todas estas filosofías posmodernas es la que denomina “validez igual del conocimiento”, entendida como la teoría que afirma la existencia de muchas formas distintas, pero “igualmente válidas” de conocer el mundo, siendo la ciencia sólo una de ellas<sup>321</sup>, por ejemplo, el evolucionismo darwinista

---

<sup>317</sup> Boghossian, P. *El miedo al conocimiento*. Madrid. Alianza Editorial. 2009, en la tapa posterior.

<sup>318</sup> Ib. p. 23 (mayúscula puesta por el autor)

<sup>319</sup> Ib. p. 21

<sup>320</sup> Ib. p. 23

<sup>321</sup> Ib. p. 17

y el creacionismo tendrían el mismo peso epistémico según esta tesis.

Desde el principio de su libro Boghossian sienta el carácter contraintuitivo de esta idea y se propone mostrar su falsedad, considerando que amenaza al estatus privilegiado que la ciencia tiene en nuestros días. De este modo, localiza lo que según él son los tres tipos de relativismos plausibles: el relacionado con la verdad de los hechos, el referido a la justificación y el que afirma la existencia de razones extraepistémicas a la hora de desarrollar teorías científicas<sup>322</sup> y busca argumentos para invalidar cada uno de ellos, tras lo cual afirma que la ciencia es la "única instancia capaz de especificar la forma adecuada de alcanzar creencias razonables acerca de lo verdadero"<sup>323</sup>. Sentando además que es "un error pensar que la filosofía reciente ha descubierto razones poderosas para rechazar" dicha objetividad del conocimiento científico<sup>324</sup>.

Quizá se trate de una cuestión de tono o de la distinta formación teórica, pero en un primer momento cabe decir que la conclusión de Boghossian cierra las puertas a cualquier punto de vista que cuestione lo más mínimo el objetivismo, lo que resulta problemático, sobre todo en cuanto limita el estatus de la epistemología como disciplina filosófica que se refiere al conocimiento humano.

Como primera respuesta a esta conclusión, me gustaría aludir a las críticas que Popper realizó de los razonamientos de corte inductivo como el que parece llevar a cabo Boghossian, ya que si seguimos al filósofo vienés, de refutar una serie de hipótesis no cabe afirmar la verdad de la opción contraria.

En primer lugar cabe preguntarse si todas las manifestaciones escépticas o relativistas pueden resumirse en las tres únicas variantes que nos presenta Boghossian y en segundo lugar, resultaría pertinente reflexionar si del rechazo de esos tres tipos de

---

<sup>322</sup> Ib. p. 25

<sup>323</sup> Ib. p. 19

<sup>324</sup> Ib. p. 179

escepticismo se sigue la afirmación incuestionada del realismo científico, sin que haya más alternativas o dudas al respecto. Citando a Popper, "no puede darse ninguna observación libre de teoría, ningún lenguaje libre de teoría, ninguna regla o principio de inducción libre de teoría"<sup>325</sup>, por lo que "no hay regla de inferencia inductiva que pueda ser tomada en serio"<sup>326</sup>, ya que siempre quedarán hipótesis alternativas que contrastar. Pero este rechazo de la inducción no conduce al relativismo, al contrario, "saber que toda práctica inductiva está abocada a conducir al error [...] nos mantiene conscientes de la necesidad de detectar dichos errores y tratar de eliminarlos, fortaleciendo nuestras teorías"<sup>327</sup>.

Éste es el tono que me gustaría mantener a lo largo del artículo: el reconocimiento de que la afirmación categórica de cualquier teoría puede traer muchas más dificultades que un planteamiento precavido y moderadamente escéptico respecto de cualquier pretensión de conocimiento universalista y prescriptiva.

Pero no deseo precipitarme, comprendo que los argumentos defendidos por este autor son mucho más amplios y profundos de lo que en este breve espacio puedo abarcar; pero mi intención tampoco es exponer con exhaustividad la teoría Boghossian, sino me gustaría aclarar los principales los argumentos que usa este autor y revisar las consecuencias que, tanto en un ámbito teórico-filosófico, como en uno práctico-político, se seguirían de la postulación de Boghossian de la ciencia como único modo válido de conocimiento.

### **Primer tipo de relativismo: Referido a los hechos**

Podemos comenzar este apartado recordando la complejidad de la tarea que se propone llevar a cabo Boghossian, además de la brevedad de su libro, lo que le puede llevar a presentar las tesis escépticas de un modo bastante acelerado, integrando posturas y

<sup>325</sup> Popper, Karl *La búsqueda sin término*. Barcelona. Tecnos, 1985 p. 198

<sup>326</sup> Ib. p. 196

<sup>327</sup> Ib. p. 198

teorías muy distintas en una misma categoría, lo que dificulta su comprensión.

Por ejemplo, la primera tesis escéptica, la referida a la verdad de los hechos, la presenta de este modo: "Es una verdad necesaria con respecto a cualquier hecho que éste se da sólo porque nosotros los seres humanos lo hemos construido de una forma que refleja nuestras necesidades e intereses contingentes" y continúa: "a esta concepción se contrapone el objetivismo de los hechos, según la cual, muchos hechos acerca del mundo se dan con total independencia de los seres humanos"<sup>328</sup>

Cabe destacar lo problemática que puede ser esta concepción del escepticismo, ya que esta postura es entendida de un modo bastante modalizado ("verdad necesaria") y en un grado muy elevado, como si toda realidad sólo tuviera su razón de ser por haber sido creada por los seres humanos. La postura opuesta se presenta bastante más matizada, al afectar sólo a "muchos hechos acerca del mundo".

Tal presentación del escepticismo resulta fácil de cuestionar, tanto por una alusión al clásico argumento de la autorrefutación de toda postura escéptica en exceso radical<sup>329</sup>, como por la innegable existencia de objetos independientes que existen desde mucho antes que los seres humanos, ante los cuales, resulta bastante absurdo afirmar su construcción, como por ejemplo las montañas<sup>330</sup>.

Considero que muy pocos escépticos sostendrían una tesis tan estricta como la destacada por Boghossian, cabe recordar con Pappas que existen grados de escepticismo y que no resulta demasiado razonable dar un status epistémico muy elevado a ninguna tesis escéptica, ya que corre el riesgo de autorrefutarse<sup>331</sup>. De este modo, debemos señalar que el escepticismo referido a los hechos que puede

<sup>328</sup> Boghossian, P. *El miedo al conocimiento*. Madrid. Alianza Editorial. p. 47

<sup>329</sup> Ib. p. 83

<sup>330</sup> Ib. p. 64 (ejemplo de Boghossian)

<sup>331</sup> Pappas, George *Some forms of epistemological Scepticism*, en Pappas & Swain (eds.) *Essays on knowledge and justification*. Ithaca and London. Cornell University Press. 1988 pp. 310 y 315

resultar más interesante y rico en matices es el que sostiene la dependencia de los hechos respecto de las descripciones.

Boghossian admite esta variante de escepticismo y la define de este modo: "El esquema que adoptemos para describir el mundo dependerá del esquema que consideremos útil adoptar; y el esquema que consideremos útil adoptar dependerá de nuestras necesidades e intereses contingentes", por lo que no existe hecho objetivo independiente de nuestra forma de referirnos a ellos"<sup>332</sup>. Entre los filósofos que sostuvieron esta postura, Boghossian destaca a Nelson Goodman, Hilary Putnam y Richard Rorty.

Pero, este autor también presenta una objeción que, según él, invalida este tipo de escepticismo. Su argumentación es la que sigue: A pesar de las diferentes construcciones posibles existe algo que no se puede negar sin caer en contradicción, es decir, una "masa mundana básica", que es la que explica y origina las distintas descripciones y que además, pone "punto final a la supuesta dependencia de los hechos respecto de las descripciones"<sup>333</sup> e invalida la tesis de que los hechos son contruidos.

Pero me gustaría preguntarme si los ejemplos usados por Boghossian para cuestionar este tipo de escepticismo son relevantes, ya que este filósofo se refiere a montañas, jirafas y masas básicas, pero a mi entender las aportaciones más interesantes de autores escépticos en este ámbito son las referidas a construcciones más complejas, cuya asunción como verdad única y objetiva puede tener consecuencias para nuestra vida, cabe destacar por el caso de Michel Foucault, quien estudió por ejemplo las construcciones de género, las enfermedades mentales y la distribución de las ciencias en distintos períodos de la historia. Incluso podríamos incluir en esta lista teorías que aspiran a ser la única forma válida de conocimiento, como es el caso de Paul Boghossian. Cabe recordar en este momento que según

---

<sup>332</sup> Boghossian, P. *El miedo al conocimiento*. Madrid. Alianza Editorial. p. 52

<sup>333</sup> Ib. p. 60

Wittgenstein una de las causas de la enfermedad filosófica es la “dieta unilateral”, es decir, cuando “uno nutre su pensamiento sólo de un tipo de ejemplos”<sup>334</sup>.

### **Segundo tipo de escepticismo: referido a la justificación**

Con esta precaución inicial ante el texto de Boghossian y la comprensión de que quizá nos estemos refiriendo a concepciones distintas del escepticismo, cabe afrontar su segunda acepción de relativismo, referido a la justificación. Podemos concretar esta tesis con la idea de que aunque no podamos negar que existen hechos independientes de nosotros, sí deberíamos admitir la validez igual de cada una de las distintas formas en que podamos referirnos a ellos, ya que no existe un punto de vista objetivo y universal que nos diga cuál de estas versiones está más cerca de la verdad; lo que nos conduce al relativismo y al pluralismo epistémico. La principal objeción de Boghossian ante este tipo de relativismo es la que sigue:

Las descripciones alternativas, las distintas formas de ver el mundo son posibles, responde, siempre que sean “mutuamente consistentes”<sup>335</sup>, esto es, que no vulneren los principios de la lógica que son los que permiten nuestro conocimiento.

Este recurso de Boghossian resulta problemático, ya que parece entender que toda la realidad está determinada por los principios de la lógica. Por ejemplo cuando critica el relativismo de las descripciones utiliza el siguiente argumento, basado en el principio de no contradicción: “Si existen descripciones alternativas, igualmente válidas y una sienta que (p) y otra dice que (no-p), ¿cómo puede ser esto posible?, “¿cómo podría haber un mundo tal que siendo uno y el mismo, pudiera a la vez ser el caso que (p) y (no-p)?”<sup>336</sup>.

---

<sup>334</sup> Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona. Crítica. 1988 § 593

<sup>335</sup> Boghossian, P. *El miedo al conocimiento*. Madrid. Alianza Editorial. p. 61

<sup>336</sup> Ib. p. 66



Ahora bien, ¿hasta que punto la realidad se guía por las leyes de la lógica o ésta no es más que una herramienta útil que nos facilita el conocimiento pero no prescribe cómo deben ser los hechos?

Cabe pensar contraejemplos a la rigidez lógica del mundo que sostiene Boghossian, desde el *farmakon* de Platón, recordado por Derrida<sup>337</sup>, según el cual una misma sustancia puede sanar o matar, a la expresión popular: “nunca llueve a gusto de todos”, la misma lluvia que llena nuestros pantanos, acaba con las cosechas.

También me gustaría citar a Wittgenstein, quien revela como uno de los principales espejismos del conocimiento la postulación de la lógica como el ideal perfecto que debe ordenar nuestro mundo. Criticando esta “dureza del deber ser lógico”<sup>338</sup>, el autor vienes señala como un error la creencia de que esos lenguajes “fueran mejores, más perfectos que nuestro lenguaje corriente, y como si le tocara al lógico mostrar finalmente a los hombres qué aspecto tiene una proposición correcta”, siendo esto “el dogmatismo en el que caemos tan fácilmente al filosofar”<sup>339</sup>.

Ahora bien, quizás Boghossian entiende estas distintas creencias como contradictorias por su comprensión tan estricta y normativa del relativismo. Cabe pensar que sólo habría contradicción entre distintas creencias si las entendemos como prescriptivas, unívocas, como si cada una de ellas tuviera la pretensión de afirmar “las cosas son así y no hay nada más”, que es lo que pretende hacer Boghossian con el conocimiento científico, pero, ¿sucede este mismo con todas las creencias?, ¿no cabe pensar en sistemas de creencias no tan prescriptivos que pese a sus diferencias no entren en conflicto o resulta esto un planteamiento en exceso utópico?

Un segundo argumento plausible que Boghossian destaca de este escepticismo referido a la justificación se refiere a la circularidad o

---

<sup>337</sup> Derrida, J. *La pharmacie de Platon*. Paris. Flammarion. 2000

<sup>338</sup> Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona. Crítica. 1988 § 437

<sup>339</sup> Ib. § 81 y § 131, respectivamente

imposibilidad de mostrar la corrección de un sistema desde dentro<sup>340</sup>, como han destacado el segundo Wittgenstein, Fumerton y Lyotard.

Es decir, si según Boghossian, el único conocimiento admisible es la ciencia, ¿cómo justificar su validez desde la ciencia misma sin cometer una petición de principios y sin utilizar otras disciplinas, como la historia o la filosofía, que han sido rechazadas?

Esta objeción al realismo científico y a su problemática justificación se puede entender muy bien desde la obra del segundo Wittgenstein, quien argumenta que cuando nos encontramos con juego de lenguaje distinto del nuestro, al intentar explicar y mostrar la corrección de nuestro sistema, más que convencer al otro, descubrimos que el nuestro carece de razones. Existe para el autor vienés un límite en esta argumentación intercultural para el autor vienés, ya que las razones se nos agotan y en ese momento, descubrimos que nuestro juego de lenguaje carece de explicación, que actuamos sin razones<sup>341</sup>.

Boghossian admite esta crítica, ahora bien, ya que resulta muy difícil cuestionar el punto de partida de cualquier cultura, al menos hasta que no se presente una alternativa válida que ofrezca motivos para dudar del marco en el que nos hemos formado; la opción más razonable según este autor es mantenerse en el sistema que nos ha resultado válido hasta que no aparezca una alternativa que muestre la convencionalidad de nuestros supuestos y nos haga dudar<sup>342</sup>.

Ahora bien, para el autor estadounidense, cualquier alternativa que nos pueda hacer dudar de nuestro sistema de creencias, debe cumplir ciertos requisitos para que la consideremos como válida, esto es, debe ser genuina, fundamental y coherente<sup>343</sup>; debe consistir en una comunidad diferente, dotada de habilidades científicas y tecnológicas mucho más avanzadas que las nuestras, que negara

---

<sup>340</sup> Boghossian, P. *El miedo al conocimiento*. Madrid. Alianza Editorial. p. 115

<sup>341</sup> Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona. Crítica. 1988 § 211

<sup>342</sup> Boghossian, P. *El miedo al conocimiento*. Madrid. Alianza Editorial. p. 141

<sup>343</sup> Ib. pp. 136 y 137

aspectos básicos de nuestro sistema epistémico y empleara principios alternativos. Además, tiene que ser un sistema epistémico de la vida real, con historial sólido y sus logros deben ser lo suficientemente impresionantes para que lleguemos a dudar de nuestro sistema<sup>344</sup>.

Ante tales requisitos, ninguna de las opciones presentadas como alternativas al sistema epistémico de la ciencia occidental resultan satisfactorias, también debemos tener en cuenta que las alternativas que contempla Boghossian son el sistema geocéntrico precopernicano y la cultura azande<sup>345</sup>, no considera a ninguna de ellas suficientes para hacernos dudar del paradigma occidental, pero, más allá de estos supuestos del autor, resulta difícil pensar en una forma de vida que cumpliera las exigencias expresadas por Boghossian.

Pero quizá lo que habría que preguntarse es hasta qué punto es necesaria tal rigidez para que surja una duda respecto de la validez del realismo científico. ¿Por qué tantas exigencias?, ¿por qué esta prescripción?, ¿por qué debe ser un sistema más tecnológico y avanzado del nuestro el que nos haga dudar del realismo científico?, ¿acaso esta opción no seguiría inserta en un modelo cientifista que omite otras formas válidas de conocimiento?

Cabe destacar aquí el papel de una epistemología que, consciente de sus limitaciones, no aspire a convertirse en verdad universal y sienta un contenido teórico, prescriptivo, lo que además y de acuerdo con la obra del segundo Wittgenstein sería problemático<sup>346</sup>. Por el contrario, una alternativa a este cientificismo de Boghossian podría ser una epistemología más cuestionadora que prescriptiva, que no pretenda afirmar cómo debe darse la realidad, sino sólo reflexionar sobre las repercusiones de una teoría como la de Boghossian y buscar alternativas que no reduzcan tanto el conocimiento.

---

<sup>344</sup> Ib. p. 142

<sup>345</sup> Ib. p. 145

<sup>346</sup> Por ejemplo véanse las proposiciones 90, 97, 109, 124, 128 de las *Investigaciones* (entre muchas otras)

### **Tercer tipo de escepticismo: Razones extraepistémicas en la formación de teorías científicas**

En tercer y último lugar, Paul Boghossian considera otra variante de relativismo, relacionado con las razones que contribuyen a la formación del conocimiento científico, según el cual, “apelar únicamente a nuestra exposición a la evidencia relevante nunca basta para explicar por qué creemos lo que creemos” siendo necesario también “invocar nuestras necesidades e intereses contingentes”<sup>347</sup>.

Los principales defensores de esta postura señalados por Boghossian son David Bloor y Thomas Kuhn, como representantes del constructivismo fuerte y débil, respectivamente.

En el primer caso, Boghossian entiende esta variante de escepticismo como demasiado estricta, al suponer que afirma que las razones epistémicas no tienen participación alguna en la explicación causal de nuestras creencias, por lo que la explicación de éstas depende “siempre sólo de nuestros intereses sociales”<sup>348</sup>. Esta idea resulta autocontradictoria para Boghossian, quien aduce lo siguiente: “Quien propugne la idea de que las razones epistémicas nunca motivan a la gente a sostener creencias, ¿no tendría que verse a sí mismo como alguien que ha obtenido esa convicción porque está justificada por las consideraciones de rigor?”<sup>349</sup>

Ante lo cual concluye que el constructivismo fuerte “parece ser erróneo, infundado e inestable”<sup>350</sup> y lo descarta como opción válida que cuestione la primacía del conocimiento científico.

Aprecia algo más la teoría de Kuhn, sin embargo, no la considera válida como una opción constructivista, por dos motivos claros:

En primer lugar, entiende los distintos paradigmas que distinguió Kuhn en su obra como traducibles parcialmente, ya que considera una intraducibilidad total entre paradigmas sería un sinsentido, no

---

<sup>347</sup> Boghossian, P. *El miedo al conocimiento*. Madrid. Alianza Editorial. p. 155

<sup>348</sup> Ib. 155

<sup>349</sup> Ib. p. 163

<sup>350</sup> Ib.

podríamos referirnos a ellos si no hubiera un mínimo de comprensión mutua, ante lo cual, Boghossian concluye que “dicha intraducibilidad parcial no es necesariamente incompatible con la racionalidad de un cambio de paradigma”<sup>351</sup>, lo que de nuevo, favorece la existencia de razones científicas y racionales a la hora de decidir entre paradigmas.

Y además, dados dos paradigmas distintos, más que desacuerdo entre criterios, lo que no concuerdan son sus predicciones, pero en ambos casos (y en general según él) se mantiene la confianza en los procesos y criterios científicos cuando se defiende cualquier teoría<sup>352</sup>.

En definitiva, según Boghossian, lo único que muestra “La estructura de las revoluciones científicas” es que a lo largo de la historia nuestra evidencia ha sido insuficiente para explicar “por qué creemos lo que creemos”<sup>353</sup>, existiendo factores extraepistémicos en la formación de teorías científicas, pero esto no implica que se sigan dando en el presente o que se vayan a dar en un futuro próximo. Por esto, concluye el filósofo estadounidense que de las afirmaciones de Kuhn se puede seguir “todo menos un construccionismo débil”<sup>354</sup>, lo que no impide el objetivismo del conocimiento científico.

Ahora bien, Boghossian obvia en mayor medida otras teorías bastante interesantes referidas a la importancia de factores sociales en la formación del conocimiento científico, por ejemplo la de Rorty o la de Foucault. Además, también se ciega ante el hecho común en nuestro presente de distintos factores no exclusivamente científicos y racionales que influyen en la formación del conocimiento. Los científicos son seres humanos y la ciencia está plagada de elementos no científicos que contribuyen a formación de teorías, cabe destacar al respecto un curioso estudio de Len Fisher recientemente publicado

---

<sup>351</sup> Ib. p. 171

<sup>352</sup> Ib. p. 172

<sup>353</sup> Ib. p. 170

<sup>354</sup> Ib. p. 169

que destaca cómo los diversos estudios sobre el alma han dado lugar a la actual teoría de fuerzas en física<sup>355</sup>.

#### **4. Conclusión. Explicación del éxito de las teorías relativistas**

Y sin embargo, aunque según “El miedo al conocimiento” lo más sencillo, racional, sería asumir sin más objetivismo, dadas todas las objeciones y dificultades presentadas, sucede, como también admite este autor, que en el presente dichas opciones relativistas y posmodernas tan contraintuitivas han logrado mucho éxito y tienen numerosos seguidores. Esto se debe, según el autor estadounidense, a su surgimiento en la era poscolonial, donde para rechazar los abusos del colonialismo, resulta más que seductora la afirmación de que “no se puede justificar moralmente la dominación de pueblos, apelando a la deseabilidad de la expansión del conocimiento”<sup>356</sup>, lo que nos lleva, además, a la tesis de la validez igual, que sostiene, como ya sabemos, que no habría un conocimiento superior, sino únicamente conocimientos diferentes, cada uno apropiado para su propio entorno particular. La primera de estas afirmaciones es cierta y necesaria para Boghossian; la segunda, un abuso relativista que acarrea un enorme riesgo, ya que si creemos que nuestro conocimiento “debe su estatus a nuestros valores sociales contingentes, entonces, podremos desconocer olímpicamente cualquier pretensión de conocimiento cada vez que no compartamos los valores en los que supuestamente está basado”<sup>357</sup>, lo que puede traernos a una situación de relativismo y anarquismo epistemológico que amenazaría el estatus privilegiado del conocimiento científico de occidente.

Sin embargo, Boghossian llega a reconocer la valía de algunas deconstrucciones del conocimiento (sus “momentos brillantes”<sup>358</sup>),

---

<sup>355</sup> Fisher, Len. *¿Cuánto pesa el alma?* Madrid, Debate 2009

<sup>356</sup> Boghossian, P. *El miedo al conocimiento*. Madrid. Alianza Editorial. p 21

<sup>357</sup> Ib. p. 178

<sup>358</sup> Ib.

como en el caso de la teoría feminista, al haber desenmascarado ciertas construcciones que creíamos incuestionables, como la diferencia sexual. Pero, insiste Boghossian, dichos descubrimientos se hicieron “siguiendo los cánones del buen razonamiento científico” y por el contrario, perdieron su rumbo cada vez que “se empeñaron en convertirse en teoría general sobre la verdad y el conocimiento”<sup>359</sup>.

Con estas últimas citas podemos entender mejor una de las consecuencias más graves de la concepción de la ciencia de Boghossian, ya que cuando ésta se alza como el único modo válido de describir la realidad, adquiere carácter prescriptivo, por lo que no habrá cabida para ninguna otra forma de conocimiento.

De este modo, Boghossian asume como teoría afín a la ciencia cualquier teoría que no cuestione los resultados del conocimiento científico y considera una amenaza cualquier aproximación que cuestione esta univocidad, pero, en mayor medida, su rechazo a estas teorías relativistas viene originado porque las entiende como prescriptivas en el mismo sentido que él concibe la ciencia, esto es, como si aspiraran a “convertirse en una teoría general sobre la verdad y el conocimiento”.

Sin duda se trata de una concepción muy limitada de tales disciplinas relativistas, que las conduciría irremediablemente a la autocontradicción y que justifica la crítica de Boghossian que llevamos describiendo a lo largo de estas páginas. Pero, ante una comprensión tan restrictiva, cientifista y unilateral como la que muestra este autor, cabría reivindicar una epistemología escéptica que no se dedicara a prescribir cómo debe ser la realidad, sino que se mostrara cauta y reflexiva<sup>360</sup> ante los excesos de teorías como las de Boghossian, que evaluara las distintas formas de ver el mundo, no tratándolas como iguales de forma indiscriminada, pero entendiéndolas en su contexto y sin reducirlas al conocimiento

---

<sup>359</sup> Ib.

<sup>360</sup> Recordemos en este sentido la etimología de escepticismo: “mirar con cuidado”

occidental. Además, resultaría mucho más interesante su papel como reveladoras de las construcciones contingentes que parecían naturales, como ya hemos citado en el caso de la teoría feminista y en definitiva, como apertura de horizontes a distintas comprensiones del mundo, no en un "todo vale" que hiciera equivaler de forma indiferente a cualquiera de ellas, pero tampoco en la restricción que exige que sólo exista una forma de describir la realidad.

Para acabar, quizá cabría referir a Boghossian el mismo comentario que Wittgenstein dirigió a Frazer al final de su libro sobre la rama dorada, esto es, que se mostraba "incapaz de comprender una vida que no fuera la de su tiempo"<sup>361</sup>.

---

<sup>361</sup> Wittgenstein, L. *Observaciones sobre "La rama dorada" de Frazer*. Madrid. Tecnos (1992) p. 57





